

المجلة العربية لعلم الاجتماع





مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية

العددان 47 ـ 48، صيف ـ خريف 2019

افتتاحية

دراسات

مراجعات كتب

المجلة العربية لعلم الاجتماع

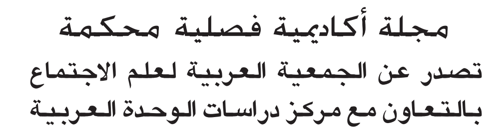
رئيس التحرير: ساري حنفي

إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع

ISSN 2306-7128





مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع

بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العددان 47 ـ 48، صيف ـ خريف 2019

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 ـ قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <http://www.e-marefa.net/ar>

2 ـ قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

3 ـ دار منظومة <http://www.mandumah.com>

4 ـ EBSCO Publishing <http://www.ebsco.com>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوفرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للأفراد	للمؤسسات
60 $ للنسخة الورقية.	120 $ للنسخة الورقية.
10 $ للنسخة الإلكترونية.	40 $ للنسخة الإلكترونية.
65 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.	150 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.

يرجى تسديد المبلغ كما يلي:

(1) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(2) أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (003-3800022-390) بالدولار الأمريكي بنك بيبلوس ـ فرع الحمرا ـ السادات ص.ب: 5605 ـ 11 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلكس -Bybank 44078 41601 LE ـ تلفون: 736152 (1 - 961) ـ 255620 (1 - 961).

الجمعية العربية لعلم الاجتماع



إضافات | العددان 47 ـ 48 | صيف ـ خريف 2019

المحتويات

افتتاحية

دراسات



مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـيـة

رئيس التحرير: ساري حنفي

مراجعات كتب

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

افتتاحية

فتح علم الاجتماع على العالمية(*)

ستيفان دوفوا

أستاذ علم الاجتماع، جامعة باريس نانتير.

ساري حنفي

أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأمريكية في بيروت
ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.

في عام 1995، دعا تقرير لجنة غالبنكيان بقيادة إيمانويل فالرشتاين ـ الذي وافته المنية مؤخراً في 31 آب/أغسطس ـ إلى «فتح العلوم الاجتماعية» من خلال إعادة التفكير في شروط تعددية التخصصات والتمييز الكلاسيكي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. ومع ذلك، فإن الدعوة لقبول الطابع ـ الغربي ـ للتراث الاجتماعي والتغلب على المعارضة التبسيطية بين العالمية (Universalism) والخصوصية لا تزال ضمن إشكاليات العلوم الاجتماعية. منذ ذلك الحين، دعا الرؤساء السابقون للجمعية الدولية لعلم الاجتماع (ISA)، مثل ميشيل فيفيوركا أو مايكل بوراوي، إلى مزيد من التفكير السوسيولوجي العالمي ودعم مختلف علماء الاجتماع الوطنيين. بعد مرور سبعين عاماً على عقد المؤتمر التأسيسي لـ ISA في أوسلو (أيلول/سبتمبر 1949)، يبدو

(*) هذه ترجمة للنسخة الفرنسية: Stéphane Dufoix and Sari Hanafi, «Ouvrir la sociologie au monde et à l'universalité,» *Libération* (France), 6/9/2019, <https://www.liberation.fr/debats/2019/09/05/ouvrir-la-sociologie-au-monde-et-a-l-universalite_1749489>.

من الممكن والمرغوب فيه المضي أبعد من ذلك في اتجاه افتتاح علم الاجتماع، خاصة في ثلاثة اتجاهات محددة:

ـ **أولاً**، وقبل كل شيء أن نفتح أعين عدد كبير من علماء الاجتماع في الدول الغربية ـ وليس فقط منهم ـ على البعد العالمي لاتجاهات فكرية ومرتبطة بالاختصاص لم تكن تقتصر بأي حال على الولايات المتحدة أو المملكة المتحدة أو فرنسا أو ألمانيا. مستوحين من أعمال أوغست كونت أو هربرت سبنسر، انطلقت الدراسات والتدريس والمؤلفات التي تستخدم تعبير «علم الاجتماع» بالفعل في كولومبيا أو فنزويلا أو الأرجنتين أو روسيا أو الصين. حتى اليوم، فإن معرفتنا بهذه القصص محدودة للغاية، كما هي الطريقة التي ندرس بها ماضي وحاضر الاختصاص في أمريكا اللاتينية وآسيا وأوروبا الوسطى والشرقية والوطن العربي وأفريقيا وأوقيانوسيا.

ـ **ثانياً**، لقد اقتصر تدريس التخصص عموماً في تاريخ علم الاجتماع على تاريخ النظريات الاجتماعية. فرضت الروابط التاريخية بين تطور العلوم الاجتماعية وتوسع الاستعمار الأوروبي وأمريكا الشمالية تقسيم عمل إيبيستمولوجي (ولكن ليس فقط) بين الدول حيث اعتبر أن العمل النظري هو من اختصاص المركز فقط (وبالتالي في كثير من الأحيان الغرب). لذا هناك قائمة مؤلفين الذين يُعَدّون «كلاسيكيين» يقرؤون من جانب طلاب علم الاجتماع هم أنفسهم دائماً تقريباً في جميع البلدان وهم أغلبيتهم ذكور غربيون. لذا، يجب فتح هذه الأدبيات الكلاسيكية على علماء الاجتماع من الرجال والنساء من دول غير غربية ممن أنتجوا أعمالاً نظرية و/أو إيبيستمولوجية و/أو إمبيريقية كبرى (ألبرتو غويريرو راموس، وأري سيتاس، وأورلاندو بوردا فالس، وإيراواتي كارفي، وأكينسولا أكيوووو، وفاطمة المرنيسي، فاي شياو تونغ، أنور عبد الملك، علي الكنز أو تسورومي كازوكو على سبيل المثال لا الحصر). يجب أن يشمل أيضاً أولئك الذين خضعوا، في البلدان الغربية، لتمييز جندري أو عنصري (هارييت مارتينو، دابليو دابليو دوبواز، مريان فيبر أو جين أدامز). لا يهدف هذا الانفتاح إلى استبدال الأدبيات «السننية» (Canons) بعودة السنني أو الكهنوتي المضاد، أو حتى فتح قائمة المؤلفين الى ما لانهاية لمعارف الطلبة، وإنما هي تهدف قبل كل شيء إلى تقديم صورة دقيقة تاريخياً لولادة علم الاجتماع، ولكن أيضاً لإعادة كبح ديناميات علاقات القوة (الجغرافية والعرقية والجندرية) في قلب التفكر في تمأسس وتطور الاختصاص العلمي.

ـ **ثالثاً**، تهدف مسألة تاريخ علم الاجتماع وتشكل الأدبيات «السننية» في النهاية إلى فتح معنى العالمي. إن البحث عن قوانين عامة للتطور الاجتماعي، والرغبة في نمذجة علم الاجتماع على شاكلة العلوم الطبيعية، إضافة إلى المركزية ـ الأوروبية للنظريات الكلاسيكية، أدى كل ذلك في كثير من الأحيان إلى الخلط بين شكلين من أشكال العالمية: الشكل **الأول**، السعي الوضعي (Positivist) لمفاهيم ذات طبيعة عابرة للتاريخ والجغرافيا؛ والشكل **الثاني**، هو افتراض أن هناك علماً للاجتماعي الذي سيتم من خلاله فصل إنتاج المعرفة عن الاستعدادات (Dispositions) الثقافية والاجتماعية لمنتجي المعرفة. لمتابعة هذا

الافتراض الأخير، لا يمكن تفسير المعرفة الاجتماعية وفهمها سوسيولوجياً! على الرغم من ذلك، فإن التخلي عن هذا الشكل من العالمية لصالح فكرة أن إنتاج المعرفة موقعاً اجتماعياً وثقافياً يجب أن لا يؤدي إلى النسبية المطلقة، وإنما إلى تحويل وضع العالمي (Univerisal). العالمي ليس موجوداً دائماً: إنه نتاج تاريخي للنضال من أجل تعريف ماهية علم الاجتماع. لذلك يمكن تصورها وأفهمتها في التوتر بين العام والخاص، بين العالمي والمحلي. يجب بناء العالمية دائماً في النقاش وفي الصراعات والحوار واليوم وغداً.

دراســـات

الحركية الاجتماعية للمهندسين بالمغرب(*)

مراد ثابت(**)
دكتور وباحث في القانون العام والعلوم السياسية.

ملخص

نحاول في هذه الدراسة التطرق إلى الحركية الاجتماعية للمهندسين بالمغرب، وذلك من خلال دراسة الأصول الاجتماعية للمهندسين خريجي المدرسة المحمدية للمهندسين والمدرسة الحسنية للأشغال العمومية من خلال مؤشري الرأسمال الاجتماعي والثقافي للأبوين، على اعتبار أننا نتوافر فقط على معطيات بشأن وظيفة الأبوين ومستوى تعليمهما، ولا نتوافر على معطيات بشأن رأسمالهم الاقتصادي. فالمعطيات التي نتوافر عليها، إذاً، تمكننا فقط من مقاربة الأصول الاجتماعية للمهندسين المغاربة وتقديم نظرة يمكنها أن تساعدنا على فهم تلك الأصول وتطورها.

Abstract

Dans cette étude, nous essayons de traiter la mobilité sociale des ingénieurs au Maroc en nous focalisant sur les origines sociales des diplômés de l'Ecole Mohammadia des Ingénieurs (EMI) et de l'Ecole Hassania des Travaux Publics (EHTP). Nous n'avons retenu que les indicateurs de capital social et culturel des parents, étant donné

(*) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر الدراسة التي أجريناها حول المهندسين بالمغرب تحت إشراف محمد الطوزي من أجل الحصول على دكتوراه وطنية في القانون العام تحت عنوان: «المهندسون، المجتمع والسلطة بالمغرب، مساهمة في السوسيولوجيا السياسية لمهندسي المدارس العليا». نوقشت هذه الأطروحة في كلية الحقوق (جامعة الحسن الثاني عين الشق ـ الدار البيضاء) سنة 2010. هناك دراسات قيمة تناولت موضوع المهندسين في الوطن العربي. ومن بين هذه الدراسات يمكن أن نذكر الدراسة المقارنة التي أجراها ساري حنفي بين المهندسين في سورية ومصر (Hanafi, 2000). ويمكن أيضاً الاطلاع على كتاب إليزابيت لونغنيس حول **أزمة الطبقات الوسطى في المشرق العربي** (لونغنيس، 2012) وكذا المؤلف الجماعي (Gobe, dir., 2004).

(**) البريد الإلكتروني: t2013mourad@gmail.com.

que nous ne disposons que de données concernant leurs professions et le niveau de leur formation et non pas de données sur leur patrimoine économique. Les données dont nous disposons, donc, ne nous permettent que d'approcher les origines sociales des ingénieurs marocains et de fournir une vision qui peut nous aider à comprendre ces origines et leur évolution

الحركية الاجتماعية (Mobilité sociale) هي ظاهرة ملازمة لكل المجتمعات. وكلما كانت هناك حركية اجتماعية كان ذلك مؤشراً على حيوية المجتمع وعلى ديناميته (بورقية، 2002).

وتعرف الحركية الاجتماعية[1] بأنها المسار الذي يقطعه الفرد أو الجماعة داخل المجال الاجتماعي، لينتقل من وضع إلى آخر (بورقية، 2002: 16). وهذا الأمر يفترض مسبقاً وجود تراتبية اجتماعية داخل المجتمع، أي وجود مواقع اجتماعية يحتلها الأفراد والجماعات (بورقية، 2002: 16). وتأخذ هذه الحركية شكلاً تصاعدياً أو تنازلياً، أو شكلاً أفقياً (Mobilité sociale horizontale) بمعنى أن الفرد[2] ينتقل من وضع اجتماعي إلى آخر من نفس المستوى، كأن يغير الشركة مع الاحتفاظ بنفس الوضعية الاجتماعية ونفس الأجر (Cazeneuve, 1976: 215)، أي أن يتم هذا التغيير من دون تحقيق أي ترقٍ اجتماعي (بورقية، 2002: 16). وقد تتخذ الحركية الاجتماعية شكلاً عمودياً (Mobilité sociale verticale) ، بمعنى أن الفرد يصعد أو ينحدر (Thélot, 1979) في السلم الاجتماعي (Cazeneuve, 1976: 215). وغالباً تركز الدراسات في مجال التراتبية الاجتماعية على النوع الأخير من الحركية (Stravenhagen, 1968: 9).

ومن جانب آخر، لا يمكن تصور حركية اجتماعية بدون وجود آليات لتحقيقها، فهذه الحركية هي نتاج عملية انتقاء للأفراد عبر مجموعة من الآليات والميكانيزمات الخاصة كالأسرة والمدرسة والبيروقراطية. هذه الأجهزة تراقب وتوجه وتحدد بوجه مباشر موقع الأفراد داخل التراتبية الاجتماعية وتحدد بصورة غير مباشرة وضعيتهم على المستوى الماكرو اجتماعي (Cherkaoui, 1992: 167).

(1) يرفض عالم الاجتماع الفرنسي دانييل بيرترو (Daniel Bertraux) استعمال مفهوم الحركية الاجتماعية ويقترح مقاربة جديدة لظواهر توزيع البشر. ويقول بأن مفهوم الحركية الاجتماعية يعني انتقال الأفراد من فئة اجتماعية إلى أخرى كأن يصبح ابن عامل مقاولاً كبيراً، أو أن يصبح حفيد أحد العمال رئيساً للجمهورية الفرنسية. غير أن الادعاء بأن مقاربة مجموع الظواهر المتعلقة بتوزيع «الأفراد» داخل البنية الاجتماعية بالاعتماد فقط على مفهوم واحد، مجرد عبث، لسبب بسيط هو أن عدد مواقع رئيس الجمهورية هو قليل جداً. ولهذا السبب يعتقد بيرترو أن نظرية الحركية الاجتماعية لم تفلح البتة في إقامة أسسها الخاصة. ومن هنا يقترح تعويض مفهوم الحركية الاجتماعية بمفهوم التوزيع: توزيع الأفراد إلى مستويات ومواقع محددة في البنية الطبقية (انظر Bertaux, 1977: 46-47).

(2) عادة ما تدرس حركية الأفراد في الدراسات التي تخص الحركية الاجتماعية، لأن التغير الذي يحصل في المستويات (strates) يرتبط بالأساس بالتطور الاجتماعي، انظر في هذا الصدد: (Stravenhagen, 1968).

وغالباً ما تركز الدراسات السوسيولوجية حول الحركية الاجتماعية بصورة أساسية على دراسة تأثير العائلة أو الأسرة، أي تأثير الأصول الاجتماعية وثأثير المدرسة في صنع مسارات الأفراد. وتجنح الدراسات الاجتماعية في هذا الباب إلى التأكيد والتركيز على العلاقة بين الأصل الاجتماعي للأفراد ومساراتهم الدراسية، لأن الأصل الاجتماعي له تأثير مباشر على المآل الاجتماعي كما للمسارات الدراسية على الأفراد. فإلى جانب المدرسة، يحمل الأفراد بصمات أصولهم الاجتماعية.

وفي هذا الإطار، يقسم علماء الاجتماع عادة المؤشرات التي تحدد الانتماء الاجتماعي إلى ثلاثة أنواع:

- مؤشرات تتعلق بالرأسمال المالي والاقتصادي أو ثروة الأبوين، أي الرأسمال المادي.
- مؤشرات مهنية تهمّ مهنة الأبوين، أي الرأسمال الاجتماعي.
- مؤشرات سوسيوثقافية تهم الشهادات التي يتوافر عليها الأبوان، أي الرأسمال الثقافي.

وسنحاول في هذا الدراسة التطرق إلى الأصول الاجتماعية للمهندسين خريجي المدرسة المحمدية للمهندسين والمدرسة الحسنية للأشغال العمومية(3) من خلال المؤشرين الأخيرين أي الرأسمال الاجتماعي والثقافي على اعتبار أننا نتوافر فقط على معطيات بشأن وظيفة الأبوين ومستوى تعليمهما ولا نتوافر على معطيات بشأن الرأسمال الاقتصادي للأبوين. غير أن المعطيات التي نتوافر عليها تمكننا فقط من مقاربة تقريبية للأصول الاجتماعية للمهندسين المغاربة وتقديم نظرة يمكنها أن تساعدنا على فهم تلك الأصول وتطورها. غير أنها تبقى غير كافية في ظل غياب إحصائيات شاملة تبرز الأصول الاجتماعية للمهندسين وبخاصة أن المؤسسات أهملت الإشارة إلى مهنة الأب والأم في سجلات الأبناء، ويغيب مؤشر «الأصل الاجتماعي» في الإحصاءات التعليمية الرسمية (Mellakh, 2000: 95).

أولاً: الأصل الاجتماعي

من المتعارف عليه في الدراسات الاجتماعية أن الأصل الاجتماعي له تأثير كبير في المسار الدراسي للتلاميذ والطلبة (Salahdine, 1984: 123)، بل إنه قد يكون من أهم المحددات للموقع الاجتماعي للأفراد إلى جانب الدبلوم. ويمكن ترجمة هذه المعادلة على النحو التالي:

الأصل الاجتماعي ← الدبلوم ← الموقع الاجتماعي

---

(3) اعتمدنا في هذه الدراسة على عينة تتكون من 101 مهندس من المدرستين معاً. كما أجرينا مقابلات مع عدد منهم.

انطلاقاً مما سبق فإن السؤال التالي: من هم المهندسون؟ ما هو أصلهم الاجتماعي بمعنى من أي وسط اجتماعي ينحدرون؟ يبدو سؤالاً مشروعاً ويفرض نفسه في هذا البحث. ليست هناك دراسات وبحوث متخصصة[4] حول الأصول الاجتماعية للمهندسين بالمغرب، خلافاً لما هو عليه الأمر على سبيل المثال في فرنسا حيث تتوافر المراجع وتتعدد المقاربات لهذا الموضوع. بل إن مدارس الهندسة نفسها أو حتى الإحصاءات الرسمية وجمعيات خريجي مدارس الهندسة لا تولي أهمية كبرى لهذا الموضوع الذي يعد أساسياً لمعرفة الشرائح الاجتماعية التي تلج مدارس الهندسة المغربية، وحدود تكافؤ للفرص بين جميع الطلبة والتلاميذ ومدى انفتاح مدارس الهندسة أمام الجميع.

من أجل تحديد الانتماء الاجتماعي للأفراد يلجأ علماء الاجتماع كما قلنا في السابق إلى دراسة مؤشرات منها مهنة الآباء ونوعية المسكن والمستوى الدراسي للآباء. وبدورنا سنقوم هنا بتحديد الأصول الاجتماعية لمهندسي المدرسة المحمدية للمهندسين والمدرسة الحسنية للأشغال العمومية، انطلاقاً من دراسة مهنة الأب وبعد ذلك مهنة الأم.

1 ـ مهنة الأب

عمدنا في دراسة مهنة آباء المهندسين المستجوبين إلى تقسيم هذه المهن إلى ثلاث فئات لأسباب تتعلق بالأساس بتسهيل عملية التحليل مع علمنا بأن هذا التقسيم يمتاز بنوع من الذاتية وربما أيضاً بنوع من الاعتباطية. إلا أن المتحكم في ذلك هو الرغبة في الوضوح. وهذه الفئات الثلاث هي:

- طبقة عليا تضم الأطر العليا وكبار الموظفين أو المقاولين.
- طبقة وسطى تضم رجال التعليم والوظائف الحرة والموظفين.
- وأخيراً الطبقة الشعبية التي تضم الفلاحين والعمال والصناع التقليديين والتجار والفقهاء.

من خلال الدراسة الميدانية التي أجريناها يلاحظ أن الانتماءات الاجتماعية لمهندسي المدرسة المحمدية للمهندسين والمدرسة الحسنية للأشغال العمومية عرفت تطوراً وفق السن والجنس ومكان الازدياد.

إن ربط مهنة الأب مع عامل السن (انظر الجدول الرقم (1)) يعطينا فكرة عن تطور خريجي المدارس العليا المغربية للهندسة. وهكذا فإن هذا الجدول يبرز بوضوح ما يلي:

(4) هناك محاولات قامت بها في هذا المجال غراسيا سكارفو غلاب أستاذة السوسيولوجيا بالمدرسة الحسنية للأشغال العمومية وكذا كمال الملاخ وبيير فيرموران، ولكن نعتقد أنها محدودة. كما نعتقد أن هذا الجانب بحاجة إلى دراسات أخرى أكثر عمقاً وشمولية.

الجدول الرقم (1)
وظيفة الأب حسب السن(*)

سن المهندسين المستجوبين	مهنة الأب	أطر عليا، موظفون سامون، ورجال أعمال	التعليم، المهن الحرة، الوظيفة العمومية	فلاح، عامل، صانع تقليدي، تاجر وفقيه	آخر	المجموع
أقل من ثلاثين سنة	العدد	9	17	10	1	37
	النسبة المئوية	24.30	45.90	27	2.70	100
ما بين ثلاثين وأربعين سنة	العدد	9	15	14	1	39
	النسبة المئوية	23.10	38.50	35.90	2.60	100
أكثر من أربعين سنة	العدد	1	10	14	0	25
	النسبة المئوية	4	40	56	0	100
المجموع	**العدد**	**19**	**42**	**38**	**2**	**101**
	النسبة المئوية	**18.80**	**41.60**	**37.60**	**2**	**100**

(*) كل الجداول والرسوم البيانية هي من إعداد شخصي باستثناء الجدول الرقم (20) الخاص بالتلاميذ المغاربة بالمدرسة المحمدية للمهندسين وفق انتماءاتهم الاجتماعية (أفواج 1970 و1981) والمأخوذ من كتاب (Vermeren, 2002).

• أن 56 بالمئة من آباء المهندسين الذين تتجاوز أعمارهم أربعين سنة، يشتغلون في الفلاحة والزراعة ولا يقصد هنا الملاكون الكبار الذين يملكون مساحات شاسعة من الأراضي بل الفلاحون الصغار الذين غالباً ما يملكون أراضي محدودة المساحة ومحصولها لا يغطي سوى الحاجات الأساسية للأسرة رغم تسويق جزء منها، أو مجرد عمال أو صناع تقليديين أو تجار أو فقهاء، بمعنى أنهم من وسط اجتماعي متواضع. ومع مرور السنين، تقلصت نسبة هذه الشرائح الاجتماعية التي يمكن اعتبارها من الفئات الدنيا وفقدت من أهميتها، إذ نلاحظ أن 35.9 بالمئة من المهندسين الذين يبلغون من العمر ما بين 30 و40 سنة ينتمي آباؤهم إلى هذا الوسط، في حين أن 27 بالمئة فقط من المهندسين الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة ينتمي آباؤهم إلى هذه الشريحة (انظر

الجدول الرقم (1)). ويمكن القول بأن تمثيلية الشرائح الاجتماعية الدنيا عرفت تراجعاً وخطاً تنازلياً ملحوظاً منذ إحداث أول مدرسة عليا للهندسة بداية الستينيات من القرن الماضي إلى يومنا الحالي.

• إذا كانت الشرائح الدنيا قد عرفت هذا الخط التنازلي، فإن المستفيد الأكبر من ذلك هو الطبقات العليا والطبقة الوسطى التي تضم كما قلنا رجال التعليم والوظائف الحرة والموظفين. ويظهر لنا الجدول الرقم (1) أن نسبة هذه الشرائح انتقلت من 40 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تتجاوز أعمارهم أربعين سنة، إلى 38.5 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 30 و40 سنة، ثم ترتفع لتصل إلى 45.9 بالمئة بالنسبة إلى المستجوبين الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة.

• وإذا كانت نسبة أبناء الطبقة العليا التي تضم الأطر العليا وكبار الموظفين أو المقاولين شبه منعدمة في المدارس العليا عند بداية الاستقلال، إذ إن 4 بالمئة من المهندسين الذي تتجاوز أعمارهم 40 سنة ينحدرون من هذه الشريحة، فإنها عرفت تطوراً مهماً مع توالي السنين لتصل هذه النسبة إلى 23.1 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تتراوح أعمارهم ما بين 30 و40 سنة، وإلى 24.3 بالمئة بالنسبة إلى المستجوبين الذين يقل سنهم عن الثلاثين.

• أما الجدول الرقم (2) الذي يربط بين مهنة الأب ومكان الازدياد فيؤكد نفس التوجهات التي أثرناها عندما ربطنا بين مهنة الأب والسن. وهكذا فإن 80 بالمئة من المهندسين الذين لهم أب فلاح أو عامل أو صانع تقليدي أو تاجر أو فقيه، رأوا النور بالبادية مقابل 20 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين لهم أب ينحدر سواء من الطبقة المتوسطة أو العليا.

وبالنسبة إلى المهندسين الذين ولدوا بمدينة صغيرة، فإننا نلاحظ أن نسبة المهندسين الذين ينحدرون من الطبقة الشعبية تقلصت وأصبحت 58.33 بالمئة مقابل 41.66 بالمئة بالنسبة إلى الطبقتين الأخريين (33.33 بالمئة بالنسبة إلى الطبقة المتوسطة و8.33 بالمئة بالنسبة إلى العليا).

وهذا التراجع سيتأكد أيضا فيما يخص المهندسين الذين ولدوا بالمدن المتوسطة، إذ سجلت نسبة المهندسين المنحدرين من الطبقة الشعبية نسبة 44.40 بالمئة مقابل 55.60 بالمئة بالنسبة إلى الطبقة المتوسطة (51.90 بالمئة) والطبقة العليا (3.70 بالمئة). هذا الخط التنازلي سيسجل أيضاً بالنسبة إلى المهندسين الذين ولدوا بالمدن الكبرى، إذ يلاحظ أن 75.56 بالمئة من هؤلاء المهندسين ينحدرون سواء من الطبقة المتوسطة (46.67 بالمئة) أو الطبقة العليا (28.89 بالمئة).

الجدول الرقم (2)
وظيفة الأب حسب مكان ازدياد المهندسين المستجوَبين

مكان ازدياد المهندسين المستجوبين	مهنة الأب	أطر عليا، موظفون سامون، ورجال أعمال	التعليم، المهن الحرة، الوظيفة العمومية	فلاح، عامل، صانع تقليدي، تاجر وفقيه	آخر	المجموع
البادية	العدد	1	1	8	0	10
	النسبة المئوية	10.00	10.00	80.00	0.00	100.00
مدينة كبرى	العدد	13	21	11	0	45
	النسبة المئوية	28.89	46.67	24.44	0.00	100.00
مدينة متوسطة	العدد	1	14	12	0	27
	النسبة المئوية	3.70	51.90	44.40	0.00	100.00
مدينة صغيرة	العدد	1	4	7	0	12
	النسبة المئوية	8.33	33.33	58.33	0.00	100.00
بدون جواب	العدد	3	2	1	1	7
	النسبة المئوية	42.90	28.60	14.30	14.30	100.00
المجموع	**العدد**	**19**	**42**	**39**	**1**	**101**
	النسبة المئوية	**18.81**	**41.58**	**38.61**	**1.00**	**100.00**

ومن جهة أخرى يبرز ربط مهنة الأب مع عامل الجنس (انظر الجدول الرقم (3)) بجلاء أن الرأسمال الاجتماعي لآباء المهندسات أهم وأعلى من الرأسمال الاجتماعي لآباء المهندسين. ويظهر الجدول الرقم (3) أن 56.7 بالمئة من المهندسات لهن أب ينتمي إلى الطبقة الوسطى، و16.7 بالمئة من المهندسات لهن أب ينتمي إلى الطبقة العليا، أي أن نسبة المهندسات اللواتي ينتمي آباؤهن إلى الطبقة المتوسطة أو العليا تصل إلى 73.40 بالمئة. بينما نجد أن 26.7 بالمئة من المهندسات لهن أب ينتمي إلى الطبقات الشعبية. وفي المقابل فإن نسبة المهندسين الذين لهم أب ينتمي إلى الفئات الاجتماعية الدنيا تصل إلى 42.30 بالمئة، في حين أن نسبة هؤلاء المهندسين الذين ينحدرون من الطبقة المتوسطة أو العليا تصل إلى 54.90 بالمئة (35.20 بالمئة بالنسبة إلى الطبقة الأولى و19.70 بالمئة بالنسبة إلى الطبقة الثانية). وترجع النسبة المهمة للمهندسين الذين ينحدرون من أوساط اجتماعية دنيا بالأساس إلى سياسة الانفتاح في السياسة التعليمية في السنوات الأولى من حصول المغرب على الاستقلال.

الجدول الرقم (3)

وظيفة الأب حسب الجنس

جنس المهندسين المستجوبين	مهنة الأب	أطر عليا، موظفون سامون، ورجال أعمال	التعليم، المهن الحرة، الوظيفة العمومية	فلاح، عامل، صانع تقليدي، تاجر وفقيه	آخر	المجموع
مؤنث	العدد	5	17	8	0	30
	النسبة المئوية	16.70	56.70	26.70	0.00	100.00
ذكر	العدد	14	25	30	2	71
	النسبة المئوية	19.70	35.20	42.30	2.80	100.00
المجموع	**العدد**	**19**	**42**	**38**	**2**	**101**
	النسبة المئوية	**37.60**	**41.60**	**37.60**	**2.00**	**100.00**

2 ـ مهنة الأم

الملاحظ أن أغلب أمهات المهندسين لا يمارسن أي عمل أو نشاط مهني، إذ إن الجدول الرقم (4) يبين أن 70.30 بالمئة من المهندسين لا تمارس أمهاتهم أي عمل مقابل 29.70 بالمئة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار عامل السن، فإننا سنلاحظ أن نسبة الأمهات اللواتي لا يزاولن أي نشاط مهني مرتفعة بالنسبة إلى المهندسين الأكبر سناً، إذ إن نسبة 91.67 بالمئة من أمهات المهندسين الذين تتجاوز أعمارهم 40 سنة لا يشتغلن مقابل 8 بالمئة من هؤلاء المهندسين تمارس أمهاتهم مهناً تقليدية كما هو مبين في الجدول الرقم (7)، أما بالنسبة إلى المهندسين الذين تقل أعمارهم عن 40 سنة، فالملاحظ أن أمهات 62.86 بالمئة منهم لا يمارسن أي نشاط مهني مقابل 37.14 بالمئة (انظر الجدول الرقم (7)). ويلاحظ أيضاً من خلال الجدول الرقم (8) أن جميع المهندسين المنحدرين من وسط قروي لا تمارس أمهاتهم أي نشاط مهني. إن هذا الأمر يبدو طبيعياً إذ إن عمل المرأة هو ظاهرة حضرية مدينية أكثر منها قروية.

الجدول الرقم (4)

نسبة أمهات المهندسين اللواتي يمارسن عملاً

الخيارات	العدد	النسبة المئوية
نعم	71	70.30
لا	30	29.70
المجموع	**101**	**100.00**

من جهة أخرى، يبدو أن نسبة النساء المهندسات اللواتي يتوافرن على أم تمتهن عملاً أكبر من نسبة المهندسين. وهكذا فإن الجدول الرقم (12) يوضح أن 43.33 بالمئة من النساء المهندسات يتوافرن على أم تمارس نشاطاً أو عملاً مقابل 23.94 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين (الجدول الرقم (6)).

يوضح الجدول الرقم (5) أن 76.67 بالمئة من أمهات المهندسين يشتغلن سواء في التعليم أو المهن الحرة أو موظفات، في حين أن 10 بالمئة يعملن إطارات عليا، و13.33 بالمئة يعملن في الصناعة التقليدية.

يمكن من خلال كل ما سبق استنتاج أن عمل أمهات المهندسين هو **أولاً** ظاهرة مدينية وحضرية وخاصة بالمدن الكبرى والمتوسطة، و**ثانياً** أن نسبة عمل أمهات المهندسات أهم من نسبة عمل أمهات المهندسين، و**ثالثاً** أن أغلبية الأمهات يشتغلن في قطاع التعليم أو الوظيفة العمومية أو المهن الحرة.

الجدول الرقم (5)

طبيعة مهنة أمهات المهندسين المستجوبين

المهنة	العدد	النسبة المئوية
التعليم، مهنة حرة، الوظيفة العمومية	23	76.67
أطر عليا	3	10.00
الصناعة التقليدية	4	13.33
المجموع	**30**	**100.00**

الجدول الرقم (6)

مهنة الأم وفق جنس المستجوبين

جنس المهندسين المستجوبين	مهنة الأم	التعليم، المهن الحرة، الوظيفة العمومية	أطر عليا	الصناعة التقليدية	المجموع
مؤنث	العدد	12	0	1	13
	النسبة المئوية	92.31	0.00	7.69	100.00
مذكر	العدد	11	3	3	17
	النسبة المئوية	64.71	17.65	17.65	100.00
المجموع	**العدد**	**23**	**3**	**4**	**30**
	النسبة المئوية	**76.67**	**10.00**	**13.33**	**100.00**

الجدول الرقم (7)
مهنة الأم وفق سن المستجوبين

سن المهندسين المستجوبين	مهنة الأم	التعليم، المهن الحرة، الوظيفة العمومية	أطر عليا	الصناعة التقليدية	المجموع
أكثر من أربعين سنة	العدد	0	0	2	2
	النسبة المئوية	0.00	0.00	100.00	100.00
ما بين 30 و40 سنة	العدد	13	1	1	15
	النسبة المئوية	86.67	6.67	6.67	100.00
أقل من ثلاثين سنة	العدد	9	2	0	11
	النسبة المئوية	81.82	18.18	0.00	100.00
بدون جواب	العدد	1	0	1	2
	النسبة المئوية	50.00	0.00	50.00	100.00
المجموع	**العدد**	**23**	**3**	**4**	**30**
	النسبة المئوية	**76.67**	**10.00**	**13.33**	**100.00**

الجدول الرقم (8)
مهنة الأم وفق مكان ازدياد المستجوبين

مكان ازدياد المهندسين	مهنة الأم	التعليم، المهن الحرة، الوظيفة العمومية	أطر عليا	الصناعة التقليدية	المجموع
البادية	العدد	0	0	0	0
	النسبة المئوية	0.00	0.00	0.00	0.00
مدينة كبيرة	العدد	15	3	2	20
	النسبة المئوية	75.00	15.00	10.00	100.00
مدينة متوسطة	العدد	5	0	0	5
	النسبة المئوية	100.00	0.00	0.00	100.00
مدينة صغيرة	العدد	1	0	1	2
	النسبة المئوية	50.00	0.00	50.00	100.00
بدون جواب	العدد	2	0	1	3
	النسبة المئوية	66.67	0.00	33.33	100.00
المجموع	**العدد**	**23**	**3**	**4**	**30**
	النسبة المئوية	**76.67**	**10.00**	**13.33**	**100.00**

ثانياً: الأصول الثقافية

أبرزت دراسة نشرت في عام 1997 من جانب المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية الفرنسي[5]: «أن انتشار التعليم واتساعه في العصر الحالي لا يترافق بالضرورة مع تقليص واضح في عدم تكافؤ الفرص وهذه الفوارق هي أكثر فأكثر مرتبطة بالأصول الثقافية (Goux and Maurin, 1997). يبدو أن تعقّد النظام التعليمي يكون في مصلحة العائلات التي تمتلك معرفة جيدة. في غالب الأحيان يتم ربط مستوى دبلوم الطفل وحتى موقعه الاجتماعي بمستوى دبلوم الأب، ولكن هل يعني أن تكوين الأم ومستواها التعليمي لا أثر له البتة في مسار الطفل؟ يعتقد جون كازنوف (Cazeneuve, 1976: 218) أن من الخطأ الاعتقاد بأن مسارات الأفراد ومواقعهم الاجتماعية هي فقط نتاج موقع وتكوين الأب، بل هي نتاج موقع وتكوين الأبوين معاً.

من أجل دراسة المستوى الثقافي للأبوين للمهندسين، نقترح التقسيم التالي: غير متمدرس، المسيد، الابتدائي، الثانوي والعالي. وهكذا سنعمد في البداية إلى إعطاء لمحة على الرأسمال الثقافي للأب ثم بعد ذلك الرأسمال الثقافي للأم.

1 ـ الرأسمال الثقافي للأب

تظهر نتائج البحث الذي أجريناه أن 84.2 بالمئة من المهندسين لهم أب تلقى تكويناً مقابل 15.8 بالمئة كما يبدو ذلك من خلال الجدول الرقم (9)، فهل هذا يعني بالضرورة أن المستوى التعليمي والثقافي للأب يؤدي دوراً مهماً في تشكيل مسار المهندسين المغاربة؟

الجدول الرقم (9)

نسبة آباء المهندسين الذين حصلوا على تكوين مدرسي

الخيارات	لا	نعم	المجموع
العدد	16	85	101
المجموع	**15.84%**	**84.16%**	**100.00%**

نعتقد أن الأرقام التي قدمنا في ما سبق (84.2 بالمئة) يمكنها أن تعطي نظرة غير صحيحة على الواقع. ولهذا يتعين علينا أن ندقق في الأرقام والنتائج من خلال قراءة الجداول ذوات الأرقام (10 و11 و12).

(5) INSEE: Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques (France).

الجدول الرقم (10)
المستوى التعليمي للأب وفق مكان ازدياد المهندسين

مكان ازدياد المهندسين	مستوى تكوين الأب	المسيد	الابتدائي	الثانوي	العالي	بدون جواب	المجموع
البادية	العدد	4	0	1	0	1	6
	النسبة المئوية	66.67	0.00	16.67	0.00	16.67	100.00
مدينة كبيرة	العدد	3	7	8	20	2	40
	النسبة المئوية	7.50	17.50	20.00	50.00	5.00	100.00
مدينة متوسطة	العدد	5	5	10	4	0	24
	النسبة المئوية	20.83	20.83	41.67	16.67	0.00	100.00
مدينة صغيرة	العدد	4	1	3	2	0	10
	النسبة المئوية	40.00	10.00	30.00	20.00	0.00	100.00
بدون جواب	العدد	0	0	2	4	1	7
	النسبة المئوية	0.00	0.00	28.57	57.14	14.29	100.00
المجموع	**العدد**	**16**	**13**	**24**	**30**	**4**	**87**
	النسبة المئوية	**18.39**	**14.94**	**27.59**	**34.48**	**4.60**	**100.00**

الجدول الرقم (11)
المستوى التعليمي للأب وفق جنس المهندسين

جنس المهندسين المستجوبين	مستوى تكوين الأب	المسيد	الابتدائي	الثانوي	العالي	بدون جواب	المجموع
مؤنث	العدد	3	4	9	11	1	28
	النسبة المئوية	10.71	14.29	32.14	39.29	3.57	100.00
مذكر	العدد	13	9	15	19	3	59
	النسبة المئوية	22.03	15.25	25.42	32.20	5.08	100.00
المجموع	**العدد**	**16**	**13**	**24**	**30**	**4**	**87**
	النسبة المئوية	**18.39**	**14.94**	**27.59**	**34.48**	**4.60**	**100.00**

الجدول الرقم (12)

المستوى التعليمي للأب وفق سن المهندسين

سن المهندسين المستجوبين	مستوى تكوين الأب	المسيد	الابتدائي	الثانوي	العالي	بدون جواب	المجموع
أكثر من أربعين سنة	العدد	7	2	5	2	1	17
	النسبة المئوية	41.18	11.76	29.41	11.76	5.88	100.00
ما بين 30 و40 سنة	العدد	4	8	9	12	1	34
	النسبة المئوية	11.76	23.53	26.47	35.29	2.94	100.00
أقل من ثلاثين سنة	العدد	5	3	8	12	1	29
	النسبة المئوية	17.24	10.34	27.59	41.38	3.45	100.00
بدون جواب	العدد	0	0	2	4	1	7
	النسبة المئوية	0.00	0.00	28.57	57.14	14.29	100.00
المجموع	**العدد**	**16**	**13**	**24**	**30**	**4**	**87**
	النسبة المئوية	**18.39**	**14.94**	**27.59**	**34.48**	**4.60**	**100.00**

إن الملاحظة الأولى التي يمكن استخلاصها هي أن المستوى الثقافي لآباء المهندسات أهم وأعلى من المستوى الثقافي لآباء المهندسين وهو الأمر الذي يوضحه الجدول الرقم (11). وهكذا فإن 10 بالمئة من المهندسات لهن آباء تعلموا الكتابة والقراءة في المسيد[6]، مقابل 18.3 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين. كما أن 36.7 بالمئة من المهندسات قلن بأن آباءهن تلقوا تعليماً عالياً مقابل 26.8 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين، أي بفارق عشر نقط، وهو نفس الفارق الذي تم تسجيله بالنسبة إلى التعليم الثانوي، إذ أكدت نسبة 30 بالمئة من المهندسات أن آباءهن تلقوا تعليماً ثانوياً مقابل 21.1 بالمئة.

المعطى **الثاني** الذي يمكن أن نستخلصه من نتائج البحث هو أن المستوى الثقافي لآباء المهندسين تغير وتطور مع مرور السنين وهو الأمر الذي يوضحه الجدول الرقم (12).

---

(6) المسيد أو الكتاتيب هي مدارس عتيقة غير نظامية يتلقى فيها الطفل الأبجديات والقراءة مع حفظ آيات من القرآن، وهناك نسبة مهمة من تلك الكتاتيب تلتصق بالتعليم العتيق بمختلف أسلاكه التي توازي التعليم العصري. وقد عوض الكتاب حالياً برياض الأطفال لمن هم دون سن التمدرس.

وهكذا، فإن نسبة المهندسين الذين تلقوا تعليمهم بالمدارس القرآنية المعروفة بالمسيد تقلصت بصورة ملحوظة، إذ انحدرت من 29.2 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تتجاوز أعمارهم أربعين سنة إلى 10.8 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تتراوح أعمارهم ما بين ثلاثين وأربعين سنة، وهي نفس النسبة تقريباً سجلت بالنسبة إلى المهندسين الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة. ولكن هذه ربما ستتضاءل في المستقبل القريب مع توسع التعليم والتوجه نحو التعليم العصري.

وفي المقابل فإن نسبة المهندسين الذين يتوافرون على أب تلقى تعليماً عالياً ارتفعت بصورة كبيرة وملحوظة، وانتقلت هذه النسبة من 8.3 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تفوق أعمارهم أربعين سنة إلى 36.4 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تقل أعمارهم عن ثلاثين سنة.

2 ـ الرأسمال الثقافي للأم

عادة ما يتم تجاهل دور الأم في التنشئة الاجتماعية للأطفال ودورها رأسمالها الثقافي في مسارهم الدراسي. ولهذا السبب خصصنا في هذه الدراسة حيزاً لتسليط الضوء على تكوين أمهات المهندسين. ويمكن القول منذ البداية أن المستوى التعليمي والثقافي لأمهات المهندسين عرف تطوراً مهماً ناتجاً بالأساس من الارتفاع المطرد لعدد النساء المتمدرسات. ويظهر الجدول الرقم (13) أن 52.48 بالمئة من المهندسين أكدوا أن أمهاتهم حاصلات على تكوين دراسي مقابل 47.52 بالمئة.

الجدول الرقم (13)

نسبة أمهات المهندسات الحاصلات على تكوين

الخيارات	العدد	النسبة المئوية
نعم	53	52.48
لا	48	47.52
المجموع	**101**	**100.00**

كما يبرز الجدول الرقم (14) أن نسبة مهمة من أمهات المهندسين المتعلمات حاصلات على تكوين يفوق المستوى الثانوي. وهكذا يظهر نفس الجدول أن 41.51 بالمئة من الأمهات لهن مستوى ثانوي و32.08 بالمئة حاصلات على تكوين جامعي، مقابل 24.53 بالمئة حاصلات على تكوين ابتدائي و1.89 بالمئة فقط حصلن على تكوين في المسيد. وفي ما يخص الأمهات الحاصلات على تكوين عالٍ، يظهر الجدول الرقم (15) أن 47.06

بالمئة منهن حاصلات على شهادة في الآداب أو الدراسات الإسلامية، و17.65 بالمئة على شهادة في مجال الطب و11.76 بالمئة على شهادة في القانون أو الاقتصاد.

الجدول الرقم (14)

مستوى تكوين أمهات المهندسات

مستوى تكوين الأم	العدد	النسبة المئوية
المسيد	1	1.89
الابتدائي	13	24.53
الثانوي	22	41.51
العالي	17	32.08
المجموع	53	100.00

الجدول الرقم (15)

طبيعة الشهادات العليا التي حصلت عليها أمهات المهندسين

الشعب	العدد	النسبة المئوية
القانون أو الاقتصاد	2	11.76
الآداب أو الدراسات الإسلامية	8	47.06
الطب	3	17.65
آخر	3	17.65
بدون جواب	1	5.88
المجموع	17	100.00

والملاحظ من خلال الجدول الرقم (16) أن الرأسمال الثقافي، أو بالأحرى المستوى الثقافي، لأمهات المهندسات أهم مقارنة مع الرأسمال الثقافي لأمهات المهندسين الذكور. فـ 70 بالمئة من المهندسات لهن أم تعرف الكتابة والقراءة مقابل 45.1 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذكور.

الجدول الرقم (16)

مستوى تكوين الأم حسب الجنس

جنس المهندسين المستجوبين	الخيارات	نعم	لا	المجموع
مذكر	العدد	32	39	71
	النسبة المئوية	45.07	54.93	100.00
مؤنث	العدد	21	9	30
	النسبة المئوية	70.00	30.00	100.00
المجموع	العدد	**53**	**48**	**101**
	النسبة المئوية	**52.48**	**47.52**	**100.00**

الجدول الرقم (17)

مستوى تكوين الأم حسب السن

سن المهندسين	الخيارات	نعم	لا	المجموع
أكثر من أربعين سنة	العدد	5	20	25
	النسبة المئوية	20.00	80.00	100.00
ما بين 30 و40 سنة	العدد	24	15	39
	النسبة المئوية	61.54	38.46	100.00
أقل من ثلاثين سنة	العدد	24	13	37
	النسبة المئوية	64.86	35.14	100.00
المجموع	العدد	**53**	**48**	**101**
	النسبة المئوية	**52.48**	**47.52**	**100.00**

الجدول الرقم (18)
مستوى تكوين الأم حسب مكان ازدياد المهندسين

مكان ازدياد المهندسين	الخيارات	نعم	لا	المجموع
البادية	العدد	0	9	9
	النسبة المئوية	0.00	100.00	100.00
مدينة كبيرة	العدد	31	15	46
	النسبة المئوية	67.39	32.61	100.00
مدينة متوسطة	العدد	13	14	27
	النسبة المئوية	48.15	51.85	100.00
مدينة صغيرة	العدد	4	8	12
	النسبة المئوية	33.33	66.67	100.00
بدون جواب	العدد	5	2	7
	النسبة المئوية	71.43	28.57	100.00
المجموع	**العدد**	**53**	**48**	**101**
	النسبة المئوية	**52.48**	**47.52**	**100.00**

ويستشف من الجدول الرقم (17) الذي يربط بين المستوى الثقافي للأم بسن المهندسين، أن المستوى التعليمي للأم تحسَّن وتطور بمرور الزمن والسنوات، إذ يلاحظ أن نسبة المهندسين الذين يتوافرون أو كانوا يتوافرون على أم متعلمة (أي تعرف الكتابة والقراءة) انتقل من 20 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين يتجاوز سنهم أربعين سنة إلى 61.5 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تتراوح أعمارهم بين ثلاثين وأربعين سنة ثم إلى 64.5 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تقل أعمارهم عن ثلاثين سنة. ونعتقد أن هذا الأمر طبيعي على اعتبار أنه في بداية الاستقلال لم تكن نسبة الأمهات المتمدرسات والمتعلمات إلا قلة قليلة، وهو الأمر الذي يفسر أن 20 بالمئة فقط من المهندسين هم الذين ذكروا بأن أمهاتهم متعلمات. فعلى سبيل المثال في الدراسة التي قام بها أندريه آدم حول الشباب المغربي سبع سنوات بعد استقلال المغرب (Adam, 1967: 21)، يشير إلى أن 90.7 بالمئة من الشباب المستجوب بمدينة الدار البيضاء و84.2 بالمئة بالنسبة إلى الشباب الفاسي يؤكدون أن أمهاتهم لا يعرفن لا القراءة أو الكتابة. في حين أن 4.2 بالمئة من الشباب البيضاوي و11.2 بالمئة من الشباب الفاسي أكدوا أن أمهاتهم درسن بالكتاتيب

القرآنية «المسيد»، وبعض الأمهات وَلَجْنَ الأقسام الابتدائية وأخريات قليلات ولجن الأقسام الثانوية، ولكن دون أن يتمكن من مواصلة تعليمهن. إن تطور المستوى الثقافي لأمهات المهندسين يفسر بالأساس بالسياسة التعليمية التي اتبعها المغرب بعد الاستقلال التي شجعت على تمدرس النساء والفتيات.

توصلت دراسة قامت بها سكارفو غلاب غراسيا، أستاذة علم الاجتماع بالمدرسة الحسنية للأشغال العمومية، حول عينة من مهندسات المدرسة، إلى أن دبلومات أمهات وآباء المهندسات أعلى من دبلومات أمهات وآباء نظرائهن من المهندسين الذكور، حيث إن 37.5 بالمئة من أمهات الفتيات لا يملكن أي شهادة أو دبلوم مقابل 72.4 بالمئة بالنسبة إلى الأمهات الذكور. كما أنه بالنسبة إلى الآباء المهندسين، فإن 25 بالمئة لا يملكون أي شهادة مقابل 44 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذكور.

وخلصت الباحثة إلى القول: «بكل تأكيد في بلدان مثل المغرب التي تعد من بين خصائصها بكل أسف هو النسبة العالية للنساء الأميات، فإنه كان من المتوقع أن تنحدر الطالبات المهندسات من عائلات تتوافر على رأسمال تعليمي مهم وتكون أمهاتهن قد مررن بتجربة تعليمية مهمة» (Ghellab, 2003).

ثالثاً: انفتاح أم إعادة إنتاج؟

بعدما استعرضنا في ما سبق نتائج الاستطلاع الخاصة بالأصول الاجتماعية للمهندسين، ما هي الخلاصات التي يمكن استخلاصها من تلك النتائج؟

إن أهم خلاصة يمكن إبرازها بداية هي تلك المتعلقة بالرأسمال الاجتماعي والثقافي لآباء المهندسين المستجوبين والتي شهدت تطوراً منذ إنشاء أول مدرسة عليا للهندسة في بداية الاستقلال إلى الآن. ويكفي أن تتم مقارنة الأصل الاجتماعي والثقافي للمهندسين الذين تتجاوز أعمارهم 40 سنة مع المهندسين الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة من أجل التأكد من هذا التطور. وهكذا فإنه لوحظ أن مستوى الأصل الاجتماعي للمهندسين البالغين من العمر أقل من 30 سنة أعلى بالمقارنة مع المهندسين الذين يفوق عمرهم أكثر من 40 سنة، إذ كما رأينا في الجدول الرقم (1)، فإن 70.20 بالمئة من المهندسين الذين لم تتجاوز أعمارهم 30 ينحدرون من إما وسط اجتماعي عالٍ أو متوسط (مقابل 27 بالمئة ينحدرون من وسط متواضع)، في حين أن 56 بالمئة ينحدرون من وسط اجتماعي متواضع مقابل 44 بالمئة من وسط اجتماعي عالٍ أو متوسط.

وتتوضح الصورة أكثر عندما نرى أن 91.67 بالمئة من المهندسين الذين تجاوزوا حاجز الأربعين سنة، أمهاتهم لا يشتغلن (فقط 8.33 بالمئة منهم قالوا بأن أمهاتهم يشتغلن) مقابل 66.67 بالمئة من المهندسين الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة، أكدوا أن أمهاتهم لا يشتغلن (مقابل 33.33 بالمئة من نفس عينة المهندسين) كما هو مبين في الجدول الرقم (19).

ثم تكتمل الصورة عند ربط بين المستوى الثقافي للأم بسن المهندسين (انظر الجدول الرقم (17))، إذ يلاحظ أن نسبة المهندسين الذين يتوافرون أو كانوا يتوافرون على أم متعلمة انتقل من 20 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تجاوزوا الأربعين سنة إلى 64.5 بالمئة بالنسبة إلى المهندسين الذين تقل أعمارهم عن 30 سنة.

الجدول الرقم (19)

هل أمك تعرف القراءة والكتابة مع مؤشر السن

السن	الخيارات	نعم	لا	المجموع
أقل من ثلاثين سنة	العدد	11	22	33
	النسبة المئوية	33.33	66.67	100.00
ما بين 30 و40 سنة	العدد	15	22	37
	النسبة المئوية	40.54	59.46	100.00
أكثر من 40 سنة	العدد	2	22	24
	النسبة المئوية	8.33	91.67	100.00
بدون جواب	**العدد**	**2**	**5**	**7**
	النسبة المئوية	**28.57**	**71.43**	**100.00**

لقد كان الباحث الفرنسي بيير فيرموران قد تحدث هو الآخر عن هذا التطور عندما قام بدراسة عينات من المدرسة المحمدية للمهندسين كما هو مبين في الجدول الرقم (20).

الجدول الرقم (20)

التلاميذ المغاربة بالمدرسة المحمدية للمهندسين وفق انتماءاتهم الاجتماعية (أفواج 1970 و1981)

الفوج	الطبقات الشعبية	الطبقات المتوسطة	الطبقات العليا
1970	85.70	14.30	0
1981	46.60	46.80	6.60

مصدر الجدول من كتاب: (Vermeren, 2002: 571).

إن هذا الجدول يبين، حسب بيير فورموران، أن ثمة اختلافاً بين عينة الطلبة المسجلين بالمدرسة المحمدية للمهندسين عام 1970 وتلك الخاصة بالطلبة المسجلين بنفس المدرسة سنة 1981. فالاختلاف بيّنٌ وجلي. فإذا كان تواجد الطلبة المنحدرين من أوساط شعبية مهماً سنة 1970، إلا أن نسبتهم تراجعت على نحو ملحوظ لفائدة الطلبة المنحدرين من الأوساط المتوسطة بوجه خاص. لقد خلص الباحث الفرنسي المتخصص في مادة التاريخ، إلى أن نسبة أبناء الفئات الاجتماعية المتواضعة والمنحدرين من العالم القروي عرف تراجعاً شيئاً فشيئاً خلال هذه المدة الزمنية، فمكان ازدياد المهندسين أصبح أكثر فأكثر حضرياً لأن ما بين 70 بالمئة من الطلبة ولدوا بالمدينة و92.5 بالمئة من العائلات تعيش فيها مع مطلع التسعينيات. كما أن نسبة المدن الكبرى أصبحت مهيمنة سواء تعلق الأمر بمكان الازدياد (53 بالمئة من بينهم 32.5 بالمئة بالدار البيضاء والرباط وفاس) أو تعلق الأمر بمكان الإقامة (64.7 بالمئة من بينهم 45.5 بالمئة بالنسبة إلى المدن الثلاثة التي ذكرناها آنفا) (Vermeren, 2002: 480-481).

ولتفسير هذا التطور الحاصل يجب النظر إليه في إطار المغرب المستقل وفي إطار السياسة التعليمية التي اتبعتها السلطة السياسية مباشرة بعد الاستقلال سنة 1956. فقد انخرط المغرب في ما يسميه جون واتربوري بسياسة «تعليم الجماهير» (واتربوري، 2004: 408) والذي كان في الحقيقة «صرخة حرب ومطلباً أساسياً لدى الوطنيين، كرد فعل ضد النظام التعليمي النخبوي الذي اتبعته الإدارة الفرنسية. وقد وعد الوطنيون بإصلاح الأخطاء التي ارتكبتها الحماية، ومع بعض التخوف، أخذت هذه الوعود طريق التطبيق بعد سنة 1956» (واتربوري، 2004: 408). وهكذا، فإن السياسة التي اتُّبعت في ميدان التعليم بعد الاستقلال شكلت «قطيعة فعلية مع الماضي» (Salahdine, 1984: 123)، إذ إن السياسة الاستعمارية كانت بالأساس سياسة نخبوية[7]. وكما أنه في بداية الاستقلال، ساهم الخصاص في الأطر التي يمكنها سد الفراغات التي خلفها رحيل المستعمر، في تعميم التعليم وارتفاع عدد المتمدرسين، فخلال سنة واحدة أي 1956 ـ 1957، انتقل عددهم من 415.151 إلى 625.659 (Mellakh, 2000: 93)، فضلاً عن أنه في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1963، صدر مرسوم ملكي يجعل التعليم إجبارياً بالنسبة إلى جميع الأطفال البالغين ما بين 7 و13 سنة (Mellakh, 2000: 93).

وكان من نتائج هذه السياسة الإرادية للدولة المنفتحة في التعليم أن استفادت الفئات الفقيرة وفي بعض الأحيان المنحدرة من وسط قروي. فضلاً عن أن الآباء حتى الأميين منهم والفقراء كانوا ينظرون إلى المدرسة بوصفها عاملاً من عوامل الحركية الاجتماعية. إن شهادة هذا المهندس (موظف وخريج المدرسة الحسنية للأشغال العمومية فوج 1982) توضح هذا الأمر: «كان أبي وأمي أميين. أبي كان يملك فقط قطعة أرض صغيرة وقطيعاً

(7) تطرقنا إلى معالم هذه السياسة في الدراسة التي أجريناها حول المهندسين بالمغرب تحت إشراف الأستاذ محمد الطوزي.

صغيراً من الماشية في إحدى القرى الواقعة بين الراشيدية وورزازات وبني ملال. كلما احتاج إلى المال كان الأب يذهب إلى المدينة من أجل بيع خروف أو خروفين، وبهذه الطريقة تعرف على مدن، كالدار البيضاء ومراكش والرباط وأكادير وغيرها من المدن. ومكنته هذه الرحلات من اكتساب تجربة في الحياة، كما جعلته يؤمن بقيمة القراءة والمدرسة، وهذا ما يفسر قساوته معنا في كل ما يتعلق بتعليمنا. إذا كنت قد تحدثت عن هذا الأمر، فلكي أبرز بأنه حتى هؤلاء الأشخاص الذين يعيشون في البادية، تدفعهم بعض الظروف إلى اتخاذ قرارات إيجابية. بصراحة لو لم يكن أبي قاسياً معي، لما تعلمت ولما حصلت على ديبلوم في الهندسة لأني لم أكن أرغب في الدراسة ولم أكن أحب المدرسة. عندما حصلت على الشهادة الابتدائية، التحقت بإعدادية تبعد عن قريتي بنحو 170 كلم. لحسن الحظ أننا كنا نحصل على منحة، إذ بدون هذه المنحة ما كنت استطعت أن أكمل دراستي. درست سنتين بالإعدادية، ولكن لأسباب صحية انقطعت عن الدراسة سنة كاملة. قررت حينها أن أتوقف نهائيا عن متابعة الدراسة، لكن الأب ألحّ علي كثيراً وقال لي: ليس لك خيار آخر. وفيما بعد اكتشفت أنه كان على حق. بالرغم من أن الظروف الاجتماعية كانت قاسية جداً، فإن أبي كان يؤمن بأن المدرسة هي الطريق الوحيد للخلاص».

غير أنه أمام هذا «الانفجار الثقافي»[8]، وجدت السلطات العامة نفسها مضطرة إلى الحد مما أسماه واتربوري «خطر بروليتارية مثقفة» (واتربوري، 2004). فبدأ التخلي عن سياسة الانفتاح في اتجاه مزيد من الانغلاق، وتغير مضمون مبدأ تعميم التعليم ودمقرطته بين الأفراد والجهات (Mellakh, 2000: 93)، وبالتالي أصبح التعليم انتقائياً أكثر فأكثر، الأمر الذي نتج منه العديد من عدم المساواة (Mellakh, 2000).

وتأتي شهادة هذا المهندس خريج المدرسة المحمدية للمهندسين فوج 1990 لتؤكد دور العائلة «نشأت وسط عائلة متواضعة جدا بشمال المغرب (الحسيمة)، كان أبي أمياً ولا يعرف حتى العربية، ولكنه كان يمتاز بالذكاء والفطنة، وكان هدفه في الحياة أن يكوّن ويعلم أبناءه حتى يكونوا قادرين على مواجهة أعباء الحياة. من هذه الزاوية كان يمتلك رؤية واستراتيجية. أمي كانت أمية وتعمل فقط في المنزل، كانت تساعدنا على المستوى النفسي والعاطفي فقط، أما النظرة الاستراتيجية فكانت من اختصاص الأب».

رابعاً: الهندسة: «مهنة ذكورية»؟[9]

الخلاصة الثانية الأساسية التي يمكن استنتاجها مما سبق هي نسبة وجود النساء داخل المدارس العليا للهندسة التي بدأت تعرف ارتفاعاً مع مرور السنوات. فإلى غاية بداية

(8) وصف أطلقه جون واتربوري على نتائج هذه السياسة التعليمية في السنوات الأولى من الاستقلال. انظر (واتربوري، 2004: 406).
(9) Féminisation: التأنيث.

السبعينيات من القرن الماضي كان عدد النساء بمدارس الهندسة المغربية قليلاً إن لم نقل منعدماً. ويبرز الجدولان الرقمان (21) و(22) الخاصان بتطور عدد النساء بكل من المدرسة المحمدية للمهندسين والمدرسة الحسنية للأشغال العمومية هذا التطور البطيء لعدد النساء فيهما، وبدأ هذا التطور يتسارع في بداية الثمانينيات، إذ سجلت المدرسة المحمدية لأول سنة 1982 تخرج 17 مهندسة من أصل 97، في حين أن المدرسة الحسنية سجلت سنة 1981 تخرج 23 مهندسة من أصل 200. وتبرز دراسة مغربية أن نسبة النساء المهندسات من مجموع الخريجين عرف تطوراً وانتقل من 1.8 بالمئة إلى 15.6 بالمئة ما بين 1975 و1990. وأصبح الآن 20 بالمئة (Gharbi, 2004: 7). إن هذا الوضع في المغرب لا يختلف كثيراً عما يسود في البلدان العربية. فعلى سبيل المثال، فإن الدكتور ساري حنفي[10] يؤكد في دراسته حول المهندسين في سورية[11] هذا التطور في عدد المهندسات في هذا البلد. فالإحصاءات تشير إلى أن نسبة النساء المتخرجات من كليات الهندسة والهندسة المعمارية انتقلت من 16 بالمئة سنة 1979 إلى 20.4 بالمئة عام 1984 ثم إلى 22.5 بالمئة عام 1988 (Hanafi, 1997: 62). ولكنه يؤكد في المقابل أن هذه الأرقام المتعلقة بالنساء المهندسات تختلف من تخصص إلى آخر (Hanafi, 1997: 63).

إلا أن هذه النظرة التقليدية أو الهيمنة الذكورية ما زالت السمة المميزة للدراسات الهندسية حتى في بلد متقدم مثل فرنسا. ويؤكد الباحث الفرنسي بول لافارتيغ هذا الأمر قائلاً: «لم يتساوَ عدد الإناث مع عدد الذكور في التعليم العالي ولم يتجاوزه إلا في حدود سنوات السبعينيات. إلا أن العنصر الذكوري ما زال مهيمناً بالرغم من ذلك في ميدان العلوم الحقة (الرياضيات والفيزياء وفي مستوى أقل الكيمياء) وفي ميدان العلوم المتعلقة بالصناعة مثل الميكانيك والكهرباء، وبالرغم من ذلك فإنه في حدود عام 2000 أصبح ربع المهندسين من الإناث (أي أن مهندساً من كل أربعة أنثى). أما في ما يتعلق بتخصصات الاقتصاد والتجارة والتدبير والقانون والعلوم السياسية، فإنها تضم أغلبية من النساء» (Bouffartigue et Gadea, 2000: 45).

كما أن دراسة فرنسية أخرى ترى أن الأطر النسائية الفرنسية يشتغلن في الغالب في أنشطة إدارية أو علائقية، بمعنى أن 42 بالمئة منهن يشغلن وظائف إدارية (المالية، والقانون، والتواصل والموارد البشرية)، و45 بالمئة يمارسن أنشطة في مجال التعليم أو الصحة أو الإعلام. غير أن وجودهن ضعيف في المهن التقنية والصناعية حيث تقل نسبة

(10) تجدر الإشارة إلى أن ساري حنفي أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية ببيروت ناقش أطروحة دكتوراه سنة 1994 حول المهندسين في سورية تحت إشراف عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل فييفوركا (Michel Wieviorka)، وكان ضمن لجنة المناقشة عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، ألان تورين (Alain Touraine) تحت عنوان: «Les Ingénieurs en Syrie: Modernisation, techno-bureaucratie et identité».

(11) للمزيد من المعلومات حول تأنيث مهنة مهندس في سورية يمكن أيضاً الاطلاع على كتاب **أزمة الطبقات الوسطى في العالم العربي** (لونغينس، 2012: 118 ـ 121).

التأطير النسائي فيها عن 20 بالمئة (Laufer et Pochic, 2004: 150). ويؤكد ساري حنفي في دراسته الميدانية حول المهندسين السوريين أنه بالرغم من الولوج القوي للنساء المهندسات إلى مهنة الهندسة، فإن ذلك لا يؤشر بالضرورة إلى اندماجهن في النظام الاقتصادي. ويقول بهذا الخصوص: «إن بحثنا الميداني يؤكد بأننا بعيدون كل البعد عن هذه الخلاصة. فعلى الرغم من أن عدداً من النساء المستجوبات يؤكدن، مثل زملائهن الذكور، المشاكل العامة والتقسيم الاجتماعي للعمل بوجه عام دون الإشارة (باستثناء أقلية منهم) إلى التقسيم الجنسي، فإنهن يمارسن قليلاً مسؤوليات التأطير، وكذا في مجال التنفيذ الذي يظل مجالاً ذكورياً بامتياز. وهذا التقسيم يتم في الغالب شرعنته بـ «عدم الكفاءة» التقنية للنساء وبطبيعة العمل في الورش، حيث يكون المهندس مضطراً أحيانا إلى التدخل يدوياً» (Hanafi, 1997: 64-65).

إن فكرة كون الهندسة «مهنة ذكورية»[12] نتاج تقسيم العمل بين الجنسين[13]، هي فكرة شائعة ومنتشرة وسط قطاعات كبيرة من المجتمع ومترسخة في اللاوعي الاجتماعي. ويسود الاعتقاد بأن دور المرأة يجب ألا يتعدى أسوار المنزل، وفي أحسن الأحوال وفي حال السماح لها بالعمل خارج المنزل، فإن الوظائف التي يجب أن تشغلها يتعين أن تكون ملائمة لوضعها كامرأة مثل التعليم. فعلى سبيل المثال يمكن أن نقرأ في كتاب العربي أباعقيل شهادات لبعض الآباء يتحدثون فيها عن رغباتهم بشأن المهن التي يأملون أن تكون من نصيب أبنائهم:

«أحب أن تصبح ابنتي معلمة، أما ابني فأحب أن يحصل على مهنة حيوية: مهندس لكي يخدم بلاده» (رجل، 45 سنة، مستوى ابتدائي، أصول مدينية).

(12) في دراسة قام بها إريك غوب (Gobe, 2004) حول المهندسين بتونس توصل هو الآخر إلى أن مهنة مهندس في تونس هي مهنة ذكورية. إلا أنه أكد في ذات الدراسة أن نسبة النساء المهندسات في تونس (17.2 في المئة) أصبح يماثل نسبة المهندسات في بلدان غربية مثل فرنسا. وقال بأن هذا التحول البنيوي في مهنة المهندس تسائل النظرة النمطية الثقافية الغربية التي مفادها أن دور النساء في المجتمعات الإسلامية محصور في المنزل والبيت.

(13) Pierre Bourdieu a déjà écrit dans «Les héritiers» ce qui suit: «les filles ont un peu plus de huit chances sur cent d'accéder à l'enseignement supérieur quand les garçons en ont dix, la différence est plus forte au bas de l'échelle sociale, tandis qu'elle tend à s'amoindrir ou à s'annuler chez les cadres supérieurs et les cadres moyens. Le désavantage scolaire s'exprime aussi dans la restriction du choix des études qui peuvent être raisonnablement envisagées par une catégorie donnée. Ainsi le fait que les chances d'accès à l'université soient assez proches pour les garçons et les filles de même origine sociale ne doit pas cacher qu'une fois entrés en faculté les uns et les autres ont de fortes chances de ne pas faire les mêmes études. D'abord, etquelle que soit l'origine sociale, les études de lettres sont toujours les plus probables pour les filles et les études de sciences les plus probables pour les garçons: on reconnaît là l'influence des modèles traditionnels de la division du travail (et des «dons») entre les sexes. Plus généralement, les filles sont davantage condamnées aux facultés des lettres et sciences qui préparent à une profession enseignante» (Bourdieu et Passeron, 1964: 17).

«أحب أن يصبح ابني مهندساً وتمتهن ابنتي التعليم لأني أعتبر أن ذلك جيد بالنسبة إليها، فالتعليم هو النموذج المثالي بالنسبة إلى المرأة على اعتبار التزاماتها داخل الأسرة والمنزل».

حتى بعض النساء وإن كن متعلمات يستبطنّ مثل هذه الفكرة مثل هذه الشهادة لمحامية تبلغ من العمر 39 سنة:

«مهندس، طبيب أو كيميائي بالنسبة إلى الذكور، أما بالنسبة إلى الفتيات، فإني أحبذ أن يمتهن التعليم (بكلية الآداب أو الإنكليزية) لأنها مهنة ذاكرة ومهنة الجنس اللطيف، إنها مهنة بسيطة وفي متناولها» (Ibaaquil, 1996: 196 et 200).

وفي الدراسة التي أعدها أندريه آدم في الستينيات من القرن الماضي حول الشباب المغربي، يؤكد أن الشبان الذكور تستهويهم أكثر مهنة المهندس وبخاصة لدى الشباب بمدينة الدار البيضاء، في حين أن الفتيات وخصوصاً في مدينة فاس كانت تستهويهن مهنة التعليم (Adam, 1967: 42-43). وتضيف الدراسة أن السبب الذي يدفع الذكور إلى اختيار، أو بالأحرى تفضيل، مهنة المهندس هو الحصول على مدخول أكبر. فالذكور يستحضرون أكثر من الفتيات في اختيار شعبة أو مهنة، عامل المصلحة، ويحبذون الدراسات العلمية والاتجاه نحو المهن التقنية وبخاصة الهندسة، في حين أن الفتيات يرغبن في الأساس الاتجاه نحو الدراسات الأدبية ونحو مهنة التعليم (Adam, 1967: 171).

وتحكي ماريا شرف وهي مهندسة خريجة المدرسة المحمدية للمهندسين فوج 1980 في مذكراتها جانباً من المعاناة التي تكابدها المرأة التي ترغب في متابعة دراستها وبخاصة في مجال الهندسة: «أمي كانت تريد أن أتابع دراستي الابتدائية والثانوية في المؤسسات التابعة للبعثات الفرنسية، غير أن أخي عزيز الذي كان في الواقع القائد الفعلي للعائلة، رفض رفضاً باتاً. فبالنسبة إليه، مستقبل البلاد يتمثل بالتعريب» (Charaf, 1997: 15). وتواصل حديثها عن مشكل آخر مرتبط بالأفكار النمطية السائدة في المجتمع حول تقسيم العمل بين مهن مخصصة للرجال وأخرى خاصة بالنساء: «بعد نجاحي في امتحانات البكالوريا، تسجلت في مدرسة للهندسة. كانت عائلتي تحبذ أن أتابع دراستي بكلية الطب أو الصيدلة التي تلائم في نظرهم وضعيتي كامرأة. غير أن العائلة سرعان ما ستتلاءم مع وجهة نظري، بل وأصبحوا فخورين بها (أي وجهة النظر) فيما بعد» (Charaf, 1997: 25).

ويبدو أحياناً أن توجه النساء إلى الدراسات كما هو الحال في نموذج ماريا شرف هو نوع من التحدي والرغبة في تجاوز الصورة النمطية المرسومة عن دور المرأة في المجتمع أو ما يطلق عليه محمد موقيت «الأيديولوجيا الأبوية» (Mouaqit, 2004) السائدة داخل المجتمع، والتي تعني مجموع التصورات والتمثلات ذات الطبيعة القانونية أو غيرها والتي تجعل من المرأة كائناً في درجة دنيا وخاضعاً لوصاية الرجل (Mouaqit, 2004: 89).

نفس التصور الذي تحدثت عنه ماريا شرف تعبر عنه أيضاً صفية، وهي خريجة المدرسة المحمدية للمهندسين سنة 1990، إذ تؤكد دور العائلة في اختيارها مهنة الهندسة. تنحدر

صفية من عائلة متعلمة تنتمي إلى الطبقة المتوسطة (أبواها طبيبان)، وتؤكد بدرجة أكبر أن توجهها نحو الدراسات الهندسية كان «ثورة» على «الثقافة السائدة» التي تكرس دونية المرأة. تقول صفية بهذا الخصوص: «كنا في المتوسط 10 إلى 15 بالمئة منذ التحاقي بشعبة الميكانيك في المدرسة المحمدية للمهندسين. وكنا أربعة فتيات فقط في قسم الهندسة الميكانيكية في المدرسة المحمدية للمهندسين. ولكن هذا الواقع بدأ في التململ، فقد أصبحت النساء يلجن شيئاً فشيئاً مدارس الهندسة». ثم تضيف: «لقد عشت في مدينة صغيرة بجنوب المغرب. وكانت الفكرة السائدة آنذاك هو أن شعبة الرياضيات والهندسة هي من اختصاص الذكور فقط. أما أنا فكنت محظوظة جداً لأني أنحدر من عائلة متعلمة ويمارس أبواي مهنة حرة (الطب). ولكن تأثير الأبوين ليس وحده الحاسم والمؤثر في سيكولوجية الفرد، بل المحيط الاجتماعي أيضاً. لقد كنت محظوظة بكوني أنحدر من عائلة متعلمة وعصرية من أجل تجاوز هذا العائق الثقافي. لقد قدم لي أبواي مساعدة كبيرة وأعانانى كثيراً. سمعت أن في المدرسة التي درست فيها لم تختر في الوقت الحالي أية فتاة شعبة الرياضيات في الثانوية التي كنت أدرس فيها، وهذا شيء مؤسف، وهذا مرتبط بالثقافة السائدة. أنا كنت أمتلك شخصية قوية، وكنت ثائرة، وكنت أدافع بشراسة عن المساواة بين الجنسين، كنت ثائرة على الثقافة السائدة التي تقول بأن الرجال أفضل من النساء. إن اختياري لشعبة الرياضيات ومهنة الهندسة كان بالنسبة إليّ تحدياً كبيراً».

المراجع

بورقية، رحمة (2002). **الأرياف المغربية في ظل التحولات الكبرى للمجتمع**. أكادير، المغرب: جامعة ابن زهر، منشورات.

لونغنيس، إليزابيت (2012). **أزمة الطبقات الوسطى في المشرق العربي: المهن العليا ودورها في التغيير الاجتماعي**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

واتربوري، جون (2004). **أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية**. ترجمة عبد الغني أبو العزم وعبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. الرباط: مؤسسة الغني للنشر.

Adam, André (1963). *Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc*. Aix-en-Provence: Publications des annales de la faculté des lettres et sciences humaines (Série Travaux et mémoires: vol. 28)

Bertaux, Daniel (1977). *Destins personnels et structure de classe*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bouffartigue, Paul et Charles Gadea (2000). *Sociologie des cadres*. Paris: La Découverte.

Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron (1964). *Les Héritiers, les étudiants et la culture*. Paris: Minuit.

Cazeneuve, Jean (1976). *Dix grandes notions de la sociologie*. Paris: Seuil.

Charaf, Maria (1997). *Etre au féminin, Editions la Voie Démocratique.* Casablanca: Najah El Jadida.

Cherkaoui, Mohamed (1992). «Mobilité.» dans: Raymond Boudon (dir.). *Traité de sociologie*. Paris: Presses Universitaire de France.

Gharbi, Mourad et Fakhita Regraragui (2004). «La Formation des ingénieurs au Maroc.» Evaluation de la qualité-région MEDA, Projet Tempus, avril 2004.

Ghellab, Scarfo Grazia (2003). «Femmes ingénieurs et marché du travail au Maroc: Trajectoires scolaires et professionnelles.» <http://www.ulb.ac.be/soco/colloquerabat/papiers/articles_definitifs/RS4_Scarfo_Ghellab.pdf>.

Gobe, Eric (2004). «La Féminisation de la profession d'ingénieur en Tunisie: Portée et signification.» dans: Lahcen Achy [et al.]. *Marché du travail et genre, Maghreb-Europe*. Bruxelles: DULBEA.

Gobe, Eric (dir.). (2004). *L'ingénieur moderne au Maghreb (XIX*ème*-XX*ème *siècles)*. Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (Connaissance du Maghreb)

Goux, Dominique et Eric Maurin (1997). «Démocratisation de l'école et persistance des inégalités.» *Economie et Statistique*, revue mensuelle: no. 306.

Hanafi, Sari (1997; 2000). *La Syrie des ingénieurs: Une perspective comparée avec l'Egypte*. Préface Michel Wieviorka. Paris: Editions Karthala.

Ibaaquil, Larbi (1996). *L'école marocaine et la compétition sociale: Stratégies, aspirations*. Rabat: Babel.

Laufer, Jacqueline et Sophie Pochic (2004). «Carrières au féminin et au masculin.» dans: Karvar Anousheh et Luc Rouban (dirs.). *Les Cadres au travail: Les Nouvelles règles du jeu*. Paris: La Découverte, Paris, 2004, P. 150.

Mellakh, Kamal (2000). «L'expansion scolaire et universitaire au Maroc: Aspects et enjeux.» dans: Vincent Geisser (ed.). *Diplômés maghrébins d'ailleurs: Trajectoires sociales et itinéraires migratoires*. Paris: CNRS.

Mouaqit, Mohamed (2004). ««Dés-assujettissement » des femmes et modernisation de l'Etat au Maroc et dans le monde arabo-musulman.» dans: Christiane Veauvy, Marguerite Rollinde et Mireille Azzoug (eds.). *Les Femmes entre violence et stratégies de liberté au Maghreb et en Europe du Sud*. Paris: Bibliothèque de la Méditerranée.

Salahdine, Mohamed (1984). «Les Etudiants licenciés en droit et en économie: Caractéristiques socio-économiques et aspirations professionnelles.» *BESM*: nos. 153-154.

Stravenhagen, Rodolfo (1968). «Classes sociales et stratification.» <http://classiques.uqac.ca/contemporains/stavenhagen_rodolfo/classes_stratification_sociale/classes.html>.

Thélot, Claude (1979). «Les Fils de cadres qui deviennent ouvrier.» *Revue française de sociologie*: vol. 20.

Vermeren, Pierre (2002). *Ecole, élite et pouvoir: Au Maroc et en Tunisie au XX*e *siècle*. Rabat: Alizés.

العصيان الإيبيستمولوجي، الفكر المستقل، والحرية الديكولونيالية(*)

والتر د. منيولو(**)
أستاذ وليم هناماكار للدراسات الرومانسية والأدب
في جامعة ديوك ومدير مركز دراسات العولمة والعلوم الإنسانية.

ترجمة: العياشي الحبوش(***)
أستاذ الأدب الإنكليزي والدراسات الثقافية والإعلامية
في كلية الآداب ظهر المهراز فاس ـ المغرب.

ملخص

في يوم من أيام سالف الأزمـــان(****)، افترض الدارسون أن الذات العارفة، في تخصصاتها العلمية، هي ذات شفافة، تنفصل عن موضوع المعرفة، ولا تتأثر بالترتيب الجغرافي، والسياسي للعالم، الذي يصنف فيه الناس على أساس عرقي، وترتب فيه المناطق على أساس إثني. من موقع نقطة ملاحظة محايدة وغير متحيزة، (يصف هذا المنطلق الفيلسوف الكولومبي، سانتياغو كاسترو ـ غوميز (Castro-Gomez, 2007)، بغطرسة نقطة

(*) في الأصل نشر هذا المقال بالإنكليزية، تحت عنوان: Walter D. Mignolo, «Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom,» *Theory, Culture and Society*, vol. 26, nos. 7-8 (2009), pp. 159-181.

(**) تشمل منشوراته **الجانب المظلم لعصر النهضة: محو الأمية والإقليمية والاستعمار** (1995؛ وهو منشور نال جائزة كاثرين سينغر كوفاكس)، والتواريخ المحلية/التصميمات العالمية: الاستعمار، ومعارف التابع، والتفكير الحدودي (2000) وفكرة أمريكا اللاتينية (2005)؛ (الفائز بجائزة فرانتز فانون من جمعية الكاريبي الفلسفية). كتابه القادم، وهو الثالث من ثلاثية **الجانب المظلم والتواريخ المحلية**، ستنشره مطبعة جامعة دوك بعنوان **الجانب المظلم للحداثة الغربية: الخيارات الديكولونيالية البديلة، المستقبلات العالمية**. [البريد الإلكتروني: walter.mignolo@gmail.com].

(***) البريد الإلكتروني: el_habbouch@hotmail.com.

(****) يستخدم هذا التعبير في الغالب في الافتتاحيات النمطية لقصص أو حكايات للأطفال، وهو تعبير ضارب في عمق تواريخ العديد من اللغات والأمم والثقافات والمجتمعات، ويدل بوجه عام ومتقاطع على دور الحكي الخرافي والأسطوري الذي يستعمله الراشدون والكبار، والذي يمزج بين التشويق والتهويل، والمؤانسة والوحشة، والتآمر والتعاون من أجل مساعدة الأطفال على النوم عادة. ويبدو أن منيولو استعمله بوجه سياسي للدلالة على البلاغة الخرافية والنحو الأسطوري الذي يستعمله الفكر الكولونيالي الحداثي الغربي وبشكل أبوي وتدجيني لتنشئة الأمم والشعوب اللاغربية على قبول واقع الهيمنة والخضوع والإقصاء (المترجم).

الصفر)(*)، تصف الذات العارفة العالم ومشاكله بالتفصيل، ويُصَنَّف الناس والمشاريع حسب ما هو جيد بالنسبة إليهم. واليوم لم يعد الدفاع عن هذا الافتراض ممكناً، رغم أنه لا يزال هناك عديد من المؤمنين به. وفي الواقع، توجد مسألة العنصرية ونظرية المعرفة على المحك. (Chukwudi Eze, 1997; Mignolo, 2011). وفي يوم من أيام سالف الأزمان، افترض الدارسون أنه إذا «جئت» من أمريكا اللاتينية، فعليك أن تتحدث عن أمريكا اللاتينية. في مثل هذه الحالة، يجب أن تكون رمزاً لثقافتك. لن يُطرح هذا التوقع إذا «جاء» المؤلف من ألمانيا أو فرنسا أو إنكلترا أو الولايات المتحدة. ففي مثل هذه الحالات، ليس من المفترض أنه عليك أن تتحدث عن ثقافتك، ولكنك تستطيع أن تعمل كشخص يتمتع بتفكير نظري. وكما نعلم، العالم الأول يمتلك المعرفة، بينما العالم الثالث يمتلك الثقافة. الأمريكيون الأصليون يمتلكون الحكمة، لكن الأنغلوأمريكيين يمتلكون العلم. إن الحاجة إلى فك الارتباط بين السياسي والمعرفي تبرز إلى الواجهة. كما أن فعل التحرر من الاستعمار وأشكال المعارف الديكولونيالية هي خطوات ضرورية لتخيل وبناء مجتمعات ديمقراطية وعادلة وغير إمبريالية/استعمارية.

الكلمات المفتاحية: الخيار/التفكير الديكولونيالي، المنهجية الديكولونيالية، العنصرية اللغوية/الإيبيستمولوجية، السياسات الجغرافية والجسدية للمعرفة، نظرية نقطة الصفر في المعرفة.

ـ 1 ـ

في يوم من أيام سالف الأزمان، افترض الدارسون أن الذات العارفة، في تخصصاتها العلمية، هي ذات شفافة، تنفصل عن موضوع المعرفة، ولا تتأثر بالترتيب الجغرافي، والسياسي للعالم، الذي يصنف فيه الناس على أساس عرقي، وترتب فيه المناطق على

(*) يبدأ كاسترو ـ غوميز مقالته بأسئلة مقلقة ومربكة تشكك في الأسس الإيبيستمولوجية التي قامت عليهما كل من الحداثة وما بعد الحداثة في الغرب، إذ يقول «تبدأ هذه الورقة بشعور من الحيرة حول هذا السؤال: هل هناك عالم واحد فقط أم هناك عوالم محتملة مختلفة؟ أريد إعادة صوغ هذه المسألة على النحو التالي: هل من الممكن أن نقتسم عالماً واحداً حيث يوجد عديد من العوالم ممكنة؟ أو لكي نطرحها بطريقة أخرى، هل من الممكن أن نقتسم عالماً على نحو يمكن أن تتعايش طرق مختلفة في معرفة هذا العالم حيث كل واحد يكمل الآخر؟ عالم يمكن فيه الاعتراف بالتعددية الإيبيستمولوجية وتقديرها؟ لسوء الحظ، يجب أن تكون إجابتي على هذه الأسئلة «لامؤقتا» لأنه إلى حدود اليوم، وعلى الأقل خلال الـ500 سنة الماضية، لم يكن من الممكن الاعتراف بالتعددية الإيبيستمولوجية للعالم. على النقيض من ذلك، فإن طريقة واحدة لمعرفة العالم، والقائمة على العقلانية العلمية والتقنية للغرب، قد افترضت على أنها الإيبيستمية الصالحة الوحيدة، أي الإيبيستمية الوحيدة القادرة على توليد المعرفة الحقيقية عن الطبيعة والاقتصاد والمجتمع والأخلاق وسعادة الناس. جميع السبل الأخرى لمعرفة العالم قد وضعت في منزلة ثانوية كاعتقادات سائدة وآراء عامة، كما لو أنها كانت جزءاً من ماضي العلم الحديث، بل وتعتبر «عقبة إيبيستمولوجية» للوصول إلى يقين المعرفة» (Castro-Gomez, 2007: 428-448) (المترجم).

أساس إثني. من موقع نقطة ملاحظة محايدة وغير متحيزة، (يصف هذا المنطلق الفيلسوف الكولومبي، سانتياغو كاسترو ـ غوميز (Castro-Gomez, 2007)، بغطرسة نقطة الصفر)، تصف الذات العارفة العالم ومشاكله بالتفصيل، ويُصَنِّف الناس والمشاريع حسب ما هو جيد بالنسبة إليهم. واليوم لم يعد الدفاع عن هذا الافتراض ممكناً، رغم أنه لا يزال هناك عديد من المؤمنين به. وفي الواقع، توجد مسألة العنصرية ونظرية المعرفة على المحك (Chukwudi Eze, 1997; Mignolo, 2011). وفي يوم من أيام سالف الأزمان، افترض الدارسون أنه إذا «جئت» من أمريكا اللاتينية، فعليك أن تتحدث عن أمريكا اللاتينية. في مثل هذه الحالة، يجب أن تكون رمزاً لثقافتك. لن يطرح هذا التوقع إذا «جاء» المؤلف من ألمانيا أو فرنسا أو إنكلترا أو الولايات المتحدة. ففي مثل هذه الحالات، ليس من المفترض أنه عليك أن تتحدث عن ثقافتك، ولكنك تستطيع أن تعمل كشخص يتمتع بتفكير نظري. وكما نعلم، العالم الأول يمتلك المعرفة، بينما العالم الثالث يمتلك الثقافة. الأمريكيون الأصليون يمتلكون الحكمة، لكن الأنغلوأمريكيين يمتلكون العلم. إن الحاجة إلى فك الارتباط بين السياسي والمعرفي تبرز إلى الواجهة. كما أن فعل التحرر من الاستعمار وأشكال المعارف الديكولونيالية هي خطوات ضرورية لتخيل وبناء مجتمعات ديمقراطية وعادلة وغير إمبريالية/استعمارية.

تسير سياسات المعرفة الجغرافية جنباً إلى جنب مع السياسات الجغرافية لفعل المعرفة. من يولّد المعرفة، ومتى ولماذا وأين يتم توليد المعرفة؟ (عوض من أنتج المعرفة؟ ومتى ولماذا وأين يتم إنتاج المعرفة؟ كما هو الحال عند إنتاج السيارات والهواتف المحمولة)[*]؟ إن طرح هذه الأسئلة يعني تحويل الانتباه من الملفوظ المنصوص عليه إلى فعل التلفظ وكيفيته. ومن خلال القيام بذلك، وبتحويل القول المأثور لديكارت من الداخل إلى الخارج، يمكن أن تقول: عوض افتراض أن التفكير سابق للوجود، يفترض المرء، بدلاً من ذلك، أن جسداً مميزاً على أساس عرقي في فضاء مميز جغرافياً وتاريخياً هو الذي يحس بالحاجة الملحة أو يحصل على الدعوة لكي يتكلم أو ليعبر، في أي نظام سيميائي، عن الرغبة التي تجعل من «الكائنات الحية» كائنات «إنسانية». من خلال وضع سيناريو من زاوية نظر السياسات الجغرافية والجسدية، أبدأ وأبتعد عن المفاهيم المألوفة سابقاً حول «المعارف الموضعية». بالتأكيد توجد كل المعارف في مواضع، وهي معارف يتم بناؤها، ولكن هذه هي البداية فقط. السؤال هو: من يبني هذه المعارف؟ ومتى ولماذا تبنى تلك المعارف؟ (Mignolo, [2005] 1995; 1999)، لماذا أخفت نظرية المعرفة المتمركزة أوروبياً مواقعها الجغرافية والتاريخية والبيوغرافية، ونجحت في خلق المعرفة الكونية (Universal

(*) يؤشر مصطلح توليد المعرفة إلى الخصوبة والطاقة والإبداع والخلق وهو فعل مشروط بالهوية الذاتية، وزمانيتها وجدواها وموقعها وهي تبحث عن حريتها من داخل وخارج الأنساق الفكرية والثقافية لكل من الحداثة وما بعد الحداثة. ويستعمله بدل إنتاج المعرفة الذي ينحى أكثر إلى تكريس التمركز المؤسساتي في إنتاج المعارف السائدة وتعميدها (المترجم).

(Knowledge) كما لو كانت الذوات العارفة هي أيضاً كونية(*)؟ هذا الوهم منتشر اليوم في العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية ومدارس التكوين المهني. إن العصيان الإيبيستمولوجي يعني فك الارتباط مع وهم نظرية الصفر في المعرفة. التحول الذي أشير إليه هو أساس (هو بناء بالطبع، ومتموقع بالطبع، لكنه ليس مرتكزاً على الطبيعة أو مرتبطاً بالإله فقط) الحجة التالية. إنه بداية لأي نوع من فك الارتباط الديكولونيالي بكل تداعياته التاريخية والسياسية والأخلاقية. لماذا؟ لأن المواقع الجغرافية والتاريخية والبيوغرافية لفعل التلفظ قد تم تحديدها بواسطة وعبر أو من خلال صنع وتحويل القالب الاستعماري للسلطة (The Colonial Matrix of Power): فالنظام العرقي من التصنيف الاجتماعي الذي اخترع الاستغراب (على سبيل المثال جزر الهند الغربية)، والذي أوجد الظروف للاستشراق، والذي ميز جنوب أوروبا عن مركزها (هيغل)، وعلى أساس هذا التاريخ الطويل، أعاد هذا النظام رسم العالم وتقسيمه إلى ثلاثة عوالم، أي الأول والثاني والثالث، خلال الحرب الباردة. لقد استيقظت الأماكن التي غاب فيها التفكير ـ أي أماكن اللاتفكير (أماكن الأسطورة، والأديان اللاغربية، والفلكلور، والتخلف الذي يشمل المناطق والناس) ـ من عملية التغريب الطويلة. لقد اكتشف «الإنسان» (The Anthropos) الذي يعيش في أماكن غير أوروبية أنه قد تم اختراعه كإنسان (As Anthropos)، من خلال موقع من أفعال التلفظ تعرف نفسها كونها «إنسانية». يوجد الآن نوعان أو توجهان مقدمان من جانب «الإنسان» (The Anthropos) المشار إليه سابقاً لم يعودا يطالبان بالاعتراف بإنسانيته أو إدراجه داخلها، ولكنهما ينخرطان في العصيان الإيبيستمولوجي، وفك الارتباط مع سحر الفكرة الغربية حول الحداثة، والمثل العليا للإنسانية، ووعود النمو الاقتصادي والازدهار المالي (عقيدة وول ستريت «Wall Street Dixit»). يتكشف أحد التوجهين داخل عولمة نمط من الاقتصاد يُعَرَّف في المعاجم الليبرالية والماركسية معاً على أنه «الرأسمالية». واحد من أقوى المدافعين عن هذا التوجه هو الباحث والمفكر والسياسي كيشور محبوباني (Kishore Mahboubani)، الذي سأعود إليه لاحقاً. يحمل أحد عناوين كتبه السابقة رسالة واضحة لا لبس فيها: «هل يستطيع الآسيويون التفكير؟ فهْم الفجوة بين الشرق والغرب» (2001). وباستعمال مصطلحات محبوباني الخاصة، يمكن تمييز هذا التوجه من خلال اللاتغريب (De-westernization)، الذي يعني تحويل قواعد اللعبة واتخاذ قرارات هادفة، من داخل

(*) ينبني مشروع منيولو على تكسير خطية السرديات الكبرى للمعرفة الوضعية التي أصبحت أسطورة معولمة تتأسس على معيارية الشفافية والموضوعية والحياد ودقة المنهج في صوغ الحقيقة. ويعتمد في تكسير هذه الخطية على السرديات الصغرى للجسد والجغرافية في أبعادها الأنطولوجية والإيبيستمولوجية لكشف ما يخفيه مفهوم الكوني من مفعول السلطة الكامن في المقاربات اللسانية والجمالية التي لا تراهن على تحليل الخطاب بميكانيزمات ترابية وجغرافية وبيوغرافية محددة لإسماع أصوات الهامش التي تراوح مكانها في مواقع النسيان، في النصوص وأشكال التعبير الأخرى كما هي الحال في المجتمعات (المترجم).

النظام الرأسمالي، التي لا تستدعي إشراك الجهات والمؤسسات الغربية الفاعلة. وتعد جولة الدوحة السابعة مثالاً لافتاً يؤشر إلى خيارات الدِّيتَغْريب البديلة.

ينهض التوجه الثاني على الدفع في اتجاه الخيارات الديكولونيالية البديلة. الخيار الديكولونيالي هو الموصل المفرد والفريد للمجموعة المتنوعة للمفكرين الديكولونياليين. فالمسارات الديكولونيالية لديها شيء واحد مشترك: الجرح الكولونيالي. فالأمر الواقع هو أن المناطق والناس، في جميع أنحاء العالم، قد تم تصنيفها على أنها متخلفة اقتصادياً وذهنياً. إن العنصرية لا تؤثر فقط في الناس، بل في المناطق أيضاً، أو على نحو أفضل، تؤثر في الموارد الطبيعية التي تحتاجها الإنسانية (Humanitas) في الأماكن التي يسكنها الإنسان (Anthropos). تنطوي الخيارات الديكولونيالية على جانب واحد مشترك مع الحجج التي يقوم عليها الديتغريب: إنه الرفض النهائي لما يقال لنا من النقطة الصفر للامتيازات الإيبيستمولوجية عما نحن عليه، وعما هو ترتيبنا بالنسبة إلى المثل الأعلى للإنسانية، وعما يتوجب علينا فعله ليتم الاعتراف بنا على هذا النحو. ومع ذلك، تتباعد خيارات الديكولونيالية وبدائل الديتغريب في نقطة حاسمة وغير قابلة للجدل: ففي حين أن بدائل الديتغريب تضع «حضارة الموت» المخبوءة تحت مجاز التحديث والازدهار موضع تساؤل (مثل الديمقراطية الليبرالية والاقتصاد المدفوع بمبدأي النمو والازدهار)، فإن خيارات الديكولونيالية تنطلق من المبدأ الذي يقوم على كون تجديد الحياة هو الذي سينتصر على الأسبقية التي تعطى لإنتاج وإعادة إنتاج السلع على حساب الحياة (الحياة بوجه عام، وحياة الإنسانية والإنسان على حد سواء). سأوضح هذا التوجه في ما يلي من خلال التعليق على بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee) وهو يعيد توجيه النظر في «الحداثة المتمركزة أوروبياً» نحو المستقبل (في الهند وآسيا الوسطى والقوقاز، وفي أمريكا اللاتينية، وباختصار، في جميع مناطق العالم التي فرضت فيها الحداثة المتمركزة أوروبياً أو تم تبنيها من جانب الفاعلين المحليين الذين يندمجون في التواريخ المحلية وهم يبتكرون ويسنون تصميمات معولمة) حيت تصبح حداثتنا بياناً للتشتت المترابط الذي يتم فيه تطوير آفاق مستقبلية تتأسس على التفكير الديكولونيالي.

وأخيراً، وليس آخراً، فإن حجتي لا تدّعي الأصالة (فالأصالة هي أحد التوقعات الأساسية للتحكم الحديث في الذاتية)، بل تهدف إلى تقديم مساهمة في العمليات الديكولونيالية المتصاعدة عبر العالم. فما أطالب به بكل تواضع هو الكشف عن الكيفية التي يتم بها إخفاء سياسات المعرفة الجغرافية والجسدية خدمة للمصالح الذاتية لنظرية المعرفة الغربية. كما أطالب أن يكون من بين مهام التفكير الديكولونيالي كشف النقاب عن المواقع الإيبيستمولوجية المسكوت عنها في نظرية المعرفة الغربية، وتأكيد الحقوق الإيبيستمولوجية للخيارات الديكولونيالية البديلة التي تم تبخيسها على أساس عرقي لتمكين تلك المواقع

التي تم إخراسها من بناء حجج لمواجهة أولئك الذين يتخذون من «الأصالة» كمعيار نهائي للحكم النهائي[1].

ـ 2 ـ

إن إدخال التوصيفات الجغرافية والتاريخية والبيوغرافية في عمليات المعرفة والفهم يسمح بإعادة تأطير جذري (على سبيل المثال التحرر من الاستعمار) للجهاز الصوري الأصلي لفعل التلفظ[2]. لقد أيّدتُ في الماضي أولئك الذين يرون أنه لا يكفي تغيير محتوى الحوار، وأنه من الجوهري تغيير شروط الحوار، ويعني تغيير شروط الحوار تجاوز الخلافات حول التخصص أو تعدد التخصصات وحول تعارض التأويلات. بخصوص هذه الخلافات والتأويلات فإنها تبقى داخل قواعد اللعبة نفسها (شروط الحوار)، إذ لا يتم التشكيك في مسألة التحكم في المعرفة. ومن أجل التشكيك في الأساس الحداثي/الاستعماري للتحكم في المعرفة، من الضروري التركيز على العارف (Knower) بدلاً من التركيز على المعروف (Known). وهذا يعني الذهاب إلى الافتراضات نفسها التي تدعم مواقع أفعال التلفظ.

في ما يلي أعيد النظر في الجهاز الصوري لفعل التلفظ من منظور سياسات المعرفة الجغرافية والبيوغرافية. إن إعادة النظر هذه هي فعل إيبيستمولوجي، وليست مجرد فعل لغوي، حتى وإن كان التركيز على فعل التلفظ هو قضية لا مفر منها، إذا أردنا تغيير قواعد الحوار، وليس محتواه فقط. فالافتراض الأساس هو أن العارف متورط دائماً سياسياً في المعروف من خلال الجغرافية والجسد، بالرغم من أن نظرية المعرفة الحديثة (على سبيل المثال غطرسة نقطة الصفر) قد نجحت أو تمكنت من إخفائهما كليهما وخلق شخصية الملاحظ المحايد كباحث غير متحيز عن الحقيقة والموضوعية الذي يتحكم في الوقت نفسه في قواعد التخصص ويضع نفسه أو نفسها في موقع امتياز للتقييم والإملاء.

يتم بناء الحجة على النحو التالي: يوضح القسمان الأول والثاني أرضية سياسات المعرفة التي تقوم على أسس جغرافية وتاريخية وبيوغرافية، للخوض في هيمنة نظرية المعرفة القائمة على نقطة الصفر. وفي القسم الثالث أستكشف ثلاث حالات تقفز فيها سياسات المعرفة الجغرافية والجسدية بقوة إلى الواجهة: **واحدة** من أفريقيا **والثانية** من الهند **والثالثة** من نيوزيلندا. فهذه الحالات الثلاث تكملها حالة رابعة من أمريكا اللاتينية: وهنا توجد حجتي. إنها ليست تقريراً لملاحظ محايد، بل تدخل في المشروع الديكولونيالي الذي جاء من أمريكا الجنوبية، وجزر الكاريبي، والجزء اللاتيني من الولايات المتحدة.

---

(1) هذه المطالبة الآن واسعة الانتشار وهي إحدى النقاط الأساسية لمشاريع اللاتغريب في شرق وجنوب شرق آسيا. انظر الحجج الاستفزازية التي قدمتها كيشور محبوباني (Mahbubani, 2001).

(2) لتفادي سوء الفهم، سأعود هنا إلى تدريبي في السيميائية في فرنسا، وإلى منشورات سابقة حول هذا الموضوع (انظر Castro-Gómez, 2007; Mignolo, 1993).

ويعني فهم الحجة أن القارئ سوف يحول جغرافية التفكير كما يحول أسلوب تقويم الحجج. وفي القسم الرابع، أعود إلى سياسات المعرفة القائمة على الجغرافية والجسد وتداعياتها الإيبيستمولوجية والأخلاقية والسياسية. وفي القسم الخامس أحاول جمع أوتار حجتي ونسجها من خلال استكشاف الحالات الثلاث، آملاً ألا يتم أخذ ما أقوله كتقرير لملاحظ محايد، بل كتدخل لمفكر ديكولونيالي.

لقد تم التمييز في السيميائيات بين فعل التلفظ والملفوظ، وكان ذلك ضرورياً بالنسبة إلى بنفينست لإرساء معالم العلامة العائمة ذات الأهمية المحورية في السيميولوجيا لدى فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) وتطورها في البنيوية الفرنسية. فقد حول بنفينست اهتمامه إلى فعل التلفظ، ومن خلال القيام بذلك، إلى الذات الفاعلة في إنتاج العلامات والتحكم فيها والتلاعب بها، عوض بنية العلامة نفسها (الملفوظ). وبمراعاتي لهذا التمييز، سأجرؤ على القول إن المجالات المتداخلة لقالب السلطة الاستعمارية (في الاقتصاد، والنوع، والجنس، والمعرفة/الذاتية) تعمل على مستوى الملفوظ، بينما الأبوية والعنصرية تترسخان في فعل التلفظ. دعنا نستكشف ذلك بمزيد من التفصيل (Benveniste, 1970; Todorov, 1970).

لقد وضع بنفينست معالم الجهاز الصوري لفعل التلفظ الذي وصفه على أساس نظام الضمائر من أية لغة (حتى وإن كانت الأمثلة التي ساقها من اللغات الأوروبية بالأساس)، هذا إضافة إلى الأبعاد الزمنية والمكانية لوجهات النظر أو العلامات. يتم تنشيط نظام الضمائر في كل فعل تلفظ (يعني، سواء أكان شفوياً أم كتابياً)، إلا أن الملفوظ هو بالضرورة محدد في الضمير الشخصي المفرد (أنا). فإذا قال فاعل التلفظ «نحن»، فإن الضمير الذي يحيل على «أنا»، يفترض فيه مسبقاً بطريقة ما أن استعمال «نحن» يمكن أن يشير إلى إما فاعل التلفظ وكذا الشخص أو الأشخاص الذين يتم مخاطبتهم، أو باستعمال «نحن» يمكن أن يشير فاعل التلفظ إلى «هو» أو «هي» أو أي شخص آخر، من دون أن يتضمن ذلك الإشارة إلى المخاطب. يتم تنشيط الضمائر المتبقية إذاً حول ضميرَي أنا/نحن في فعل التلفظ.

ويحدث الشيء نفسه مع العلامات الزمنية والمكانية. ففاعل التلفظ يمكن أن يتلفظ في الحاضر فقط. إذ لا يكون للماضي والحاضر مغزى إلا في ما يتعلق بحاضر فعل التلفظ، وفاعل التلفظ يمكن أن يتلفظ هنا، أي أينما كان موجوداً في لحظة فعل التلفظ. وبالتالي، فإن «هناك»، «خلف»، «بجانب»، «يساراً»، و«يميناً»، وما إلى ذلك، يكون لها مغزى فقط في صلتها بالفاعل في التلفظ هنا. الآن دعنا نتخذ خطوة ثانية. فقد دفع توسيع النظرية اللغوية وكذا توسيع التحليل من الجملة إلى الخطاب إلى تقديم «الإطار الخطابي» أو «إطار الحوار». في الواقع، يتطلب الانخراط في الحوار، وكتابة الرسائل والاجتماعات من مختلف الأنواع، وما إلى ذلك، أكثر من جهاز صوري لفعل التلفظ: يتطلب ذلك الانخراط إطاراً، أي سياقاً مألوفاً لجميع المشاركين، سواء كان ذلك في اجتماعات العمل، أو المحادثات غير الصورية، أو رسائل الإنترنت، وما إلى ذلك. ففي حين لا تخضع الأطر اليومية للتنظيم، بل تعمل من خلال الاتفاقات التوافقية، فإن المعرفة القائمة على التخصص تتطلب أطرا منظمة

تعرف اليوم بـ «التخصصات العلمية.» ففي عصر النهضة الأوروبية صنفت التخصصات إلى صنفين، درس تمهيدي ثلاثي (Trivium) يشمل قواعد اللغة والبلاغة والمنطق، ودرس متقدم رباعي (Cuadrivium) يتضمن الفنون الرياضية للحساب والهندسة والفلك والموسيقى. هذا في الوقت الذي كان فيه اللاهوت المسيحي هو السقف الذي يحتضنهما معاً. أما ما وراء ذلك السقف، فكان هناك عالم الوثنيين والمشركين والسريانيين أي المسلمين.

في القرن الثامن عشر في أوروبا، حملت الحركة نحو العلمنة في طياتها تحولاً جذرياً في الإطار الفكري وتنظيم المعرفة والتخصصات والمؤسسات (مثل الجامعة). أدى النموذج الكانطي ـ الهامبولدتي[3] (Kantian-Humboldtian) إلى إزاحة أهداف وشكل جامعة عصر النهضة، وبدلاً من ذلك شجع على علمنة الجامعة التي تأسست على العلم الدنيوي (من غاليليو إلى نيوتن) وعلى الفلسفة العلمانية، وكلاهما أعلنا الحرب ضد اللاهوت المسيحي (Kant, 1991 [1798]). خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر، تركت إعادة تنظيم المعرفة وتشكيل تخصصات جديدة (علم الأحياء، الاقتصاد، علم النفس) «وراءها» المقررين الثلاثي والرباعي وتوجهت نحو التنظيم الجديد بين العلوم الإنسانية (العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية) والعلوم الطبيعية[4]. أتى فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) بفكرة التمييز الإيبيستمولوجي الرائد بين علوم بيانات الأفكار (Ideographic) وعلوم القوانين العامة (Nomothetic) (Dilthey, 1991). فالأولى تهتم بالمعاني والتأويلات، بينما الثانية تنشغل بالقوانين والتفسيرات[5]. لا تزال هذه الفروق صحيحة حتى اليوم، حتى لو كانت هناك، على السطح، فروع عبرت الحدود في اتجاه واحد أو آخر، ودفعت باتجاه تداخل التخصصات التي تستند في أغلب الأحيان إلى هذه الاختلافات، على الرغم من عدم معالجتها.

إذاً، انتقلنا من الجهاز الصوري لفعل التلفظ إلى إطارات الحوار، ثم إلى التخصصات، وإلى شيء ما فوق التخصص، وهو الإطار الفائق الذي أسميه علم الكونيات «الكوسمولوجيا» (Cosmology). إن تاريخ صناعة المعرفة في التاريخ الغربي الحديث منذ عصر النهضة سيتأسس، إذاً، على علم اللاهوت والفلسفة كإطارين كونيين، يتنافسان مع بعضهما على

---

(3) راجع الحجة الكلاسيكية المقدمة من ريدنكز بيل (Readings, 1996). ريدنكز ينظر أساساً في تاريخ الجامعات الأوروبية الأمريكية. بدءاً من ريدنكز، استكشفت نتائج الجامعة الاستعمارية (جامعات سانتو دومينغو، المكسيك، ليما، قرطبة، التي تأسست جميعها في القرن السادس عشر) وجامعة هارفارد (تأسست عام 1636، عندما نشر ديكارت «خطاب المنهج» Discours de la méthode). (انظر Mignolo, 2003).

(4) للحصول على السرد التاريخي، انظر (Heilbron, 1995; Foucault 1966; Wallerstein [et al.], 1995). وإذا كان هناك أي شك في أن «العلوم الانسانية» (العلوم الاجتماعية والإنسانية في الولايات المتحدة) تمثل كياناً واحداً مع «الفكر الغربي» انظر (Gusdorf, 1967).

(5) هناك بيبليوغرافيا ثانوية غنية. لقد تعاملت مع جانب محدد من التمييز بين علوم بيانات الأفكار وعلوم القوانين العامة، وبين نظرية المعرفة والتفسير (الأول) والهيرمنوطيقا والتأويل (الأخير). انظر (Mignolo, 1989).

مستوى واحد، ولكن يتعاونان مع بعضهما بعضاً عندما يتعلق الأمر باستبعاد وإعلان عدم أهلية النماذج من المعرفة التي تولد من خارج هذين الإطارين.

الإطاران كلاهما يرسوان مؤسساتياً ولغوياً في أوروبا الغربية. وهما يرسوان في المؤسسات، لاسيما في تاريخ الجامعات الأوروبية وفي اللغات الإمبريالية الأوروبية الست الحديثة (العامية): الإيطالية والإسبانية والبرتغالية، التي هيمنت من عصر النهضة إلى عصر التنوير، والألمانية والفرنسية والإنكليزية، التي هيمنت من عصر التنوير حتى هذه اللحظة. وراء ست لغات، حيث تكمن أساسات المعرفة الأوروبية الحديثة، هناك لغتان فقط: اليونانية واللاتينية ـ وليس اللغة العربية أو الماندرينية أو الهندية أو الأوردية أو الأيمارية أو الناهيوتيلية. قدمت اللغات الست المذكورة على أساس اليونانية واللاتينية «أداة» لخلق مفهوم معين للمعرفة، الذي تم توسيعه ليشمل، مع مرور الوقت، المستعمرات الأوروبية، من الأمريكيتين إلى آسيا وأفريقيا. في الأمريكتين، نواجه على وجه الخصوص شيئاً غريباً عن المناطق الآسيوية والأفريقية: الجامعة الأوروبية الاستعمارية، مثل جامعة سانتو دومينغو (1538)، وجامعة المكسيك (1551)، وجامعة سان ماركوس، وليما (1551) وجامعة هارفارد (1636).

إن الأساس اللغوي والمؤسساتي والممارسات التدبيرية التي تجلبها المعرفة تسمح لي بتمديد وتوضيح الجهاز المفاهيمي الصوري لدى بنفينيست لفعل التلفظ، وتناول كيفية صنع المعرفة بالتفصيل مع التركيز على الحدود بين الأساس الغربي (بالمعنى اللغوي والمؤسساتي الدقيق الذي حددته أعلاه) في المعرفة والفهم (نظرية المعرفة والهيرمينوطيقا) ومواجهته مع فعل صنع المعرفة في اللغات والمؤسسات غير الأوروبية في الصين[6]، وفي نظام الخلافة الإسلامية، أو في المؤسسات التعليمية في المايا، أو الأزتيك والإنكا التي صممت الموسوعة البريطانية على وصفها بأنها «التعليم في الحضارات البدائية والحضارات المبكرة»[7].

ربما لا يوجد أي شخص آخر أفضل من «فرانتز فانون»، الذي تصور ما يدور في ذهني بخصوص تمديد جهاز بنفينيست المفاهيمي الصوري حول فعل التلفظ. ففي البشرة السوداء، الأقنعة البيضاء (1967)، أدلى فانون ببيان إيبيستمولوجي مؤسِّس عن اللغة الذي لم يكتشفه أحد في الأجواء الساخنة للبنيوية وما بعد البنيوية في الستينيات من القرن الماضي. وكان لا يزال مُتجاهلاً من جانب التوجه الأكثر لغوية وفيليولوجية لإميل بنفينست في مقارباته للغة. وهذا هو ما قاله فانون (Fanon, 1967 [1952]: 17-18):

«أن تتكلم يعني أن تكون في وضع يسمح باستخدام نحو معين، وبفهم مورفولوجية هذه اللغة أو تلك، ولكنه يعني قبل كل شيء أن تفترض ثقافة، أن تدعم ثقل حضارة ما... المشكلة

(6) انظر: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/AAncient-China>

(7) انظر: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47445/The-New-World-civilizations-of-the-Maya-Aztec-and-Inca>.

التي نواجهها في هذا الفصل هي: سيصبح زنجي جزر الأنتيل أكثر بياضاً نسبياً ـ أي أنه سيقترب من كونه إنساناً حقيقياً ـ بمقدار مباشر من إتقانه للغة الفرنسية»[(8)].

تنطبق مقولة فانون ليس فقط على التخصصات، ولكن على مجال المعرفة بوجه عام أيضاً: الزنجي من جزر الأنتيل، والهندي من الهند، ومن الأمريكيتين، أو نيوزيلندا وأستراليا، والزنجي من أفريقيا جنوب الصحراء، والمسلم من الشرق الأوسط، أو إندونيسيا، وما إلى ذلك، «سوف يقترب من كونه إنساناً حقيقياً بنسبة مباشرة ترتبط بمدى إتقانه للقواعد المعيارية للتخصص». من الواضح، أن نقطة فانون ليس أن يتم الاعتراف بفكرته أو قبولها في نادي «البشر الحقيقيين» المعرّفين على أساس المعرفة البيضاء والتاريخ الأبيض، ولكن أن نبعد ونزيح فكرة الإمبريالية/الاستعمارية عن معنى أن تكون إنساناً. هذه هي الحالة، على وجه التحديد، التي يتم فيها التشكيك في مجابهة الوضع الإمبريالي في المواقع الحداثية/الاستعمارية لأفعال التلفظ (التخصصات والمؤسسات). ومن الأمثلة على ذلك السؤال الذي طرحه عديد من الفلاسفة في أفريقيا وأميركا الجنوبية خلال الحرب الباردة، ويطرح اليوم من جانب فلاسفة لاتينيين ولاتينيات في الولايات المتحدة. ولمعالجة هذه المشكلة التي طرحتها، منذ فترة (Mignolo, 2002)، قدمت مفاهيم السياسات الجغرافية، والسياسات الجسدية للمعرفة، والاختلاف الإيبيستمولوجي الاستعماري. ستأخذنا هذه المفاهيم إلى القضايا التي أعلنتها في العنوان: العصيان الإيبيستمولوجي والخيار الديكولونيالي في نظرية المعرفة والسياسة.

ـ 3 ـ

إذا كان أن تتكلم لغة ما يعني حمل ثقل حضارة ما، فإن الانخراط في صنع المعرفة القائمة على التخصص يعني إتقان لغة التخصص بمعنيين. يمكنك بالطبع القيام بعلم الاجتماع باللغات الإسبانية، والبرتغالية، والعربية، والماندرينية، والبنغالية، والأكانية، إلخ. ولكن القيام بذلك بهذه اللغات سيضعك في وضع سيئ بالنسبة إلى النقاشات الرئيسة السائدة حول التخصص. سيكون ذلك نوعاً من «علم الاجتماع المحلي». وصحيح أيضاً أن نفترض أن القيام بعلم الاجتماع باللغات الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية هو «علم الاجتماع المحلي». الفرق هو أن لديك فرصة أفضل للقراءة من جانب العلماء في أي من اللغات المذكورة أعلاه، ولكن العكس لن يصمد. سيتعين عليك ترجمة عملك إلى الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية. وهذا سيعتبر اليوم علم الاجتماع الغربي، إذ يتموقع في قلب أوروبا والولايات المتحدة. هناك العديد من التغيرات وقد تم تناول القضايا عدة مرات. أقدم ثلاثة أمثلة.

---

(8) انظر أيضاً في هذا الصدد الدراسة الرائدة التي قام بها لويس غوردن (Gordon, 1995).

نسوق المثال **الأول** باثنين من العلماء والفلاسفة الأفارقة، بولين ج. هونتندجي (Pauline J. Hountondji) وكواسي ويردو(Kwasi Wiredu) . تقوم بولين ج. هونتونجي بصورة مباشرة بمعالجة سؤال كان بارزاً بين مثقفي العالم الثالث (من 1950 إلى 1990) في جميع أنحاء العالم. ومع ذلك، بما أنها لم تحظَ باهتمام كبير في النقاشات الفكرية الرئيسة السائدة وبين دور النشر، فقد ظلت قضية منتشرة في الهوامش بشكل خام وحرفي. فمنذ سنة 1960 وإلى اليوم، ركزت المناظرات الفكرية الرئيسة السائدة والبحوث الأكاديمية في العلوم الإنسانية على البنيوية وما بعد البنيوية بأشكالها المختلفة (التحليل النفسي، والتفكيك، وآثار المعرفة والفعل التواصلي). من ناحية أخرى، كانت العلوم الاجتماعية تتمتع بالتعزيز والدعم بعد الحرب العالمية الثانية وحصلت على مكانة في مجال البحث الأكاديمي (في إنكلترا وألمانيا وفرنسا) لم تكن لديها قبل الحرب.

كان تعزيز مكانة العلوم الاجتماعية جزءاً من القيادة المتغيرة في النظام العالمي، حيث تولت الولايات المتحدة الدور الذي كانت تتمتع به أوروبا (إنكلترا وفرنسا وألمانيا) حتى ذلك الحين. من الناحيتين الجيوسياسية والجيواقتصادية، كان تقسيم العالم إلى ثلاثة عوالم موازياً لنظرية المعرفة الجغرافية أو توزيع العمل العلمي، حيث قام كارل بليتش (Carl Pletsch) بتحديد ووصف معالم «العوالم الثلاثة وتقسيم العمل العلمي» في أوائل الثمانينيات (Pletsch, 1981; Agnew 2007). ومع ذلك، كانت مقالة بليتش التاريخية لا تزال منفردة في ابتعادها عن المركز: فقد حددت ما اعتقده علماء العالم الأول في النظام العالمي الجديد. يتمتع علماء العالم الأول بامتياز أن يكونوا في موقع الملفوظ (أحد العوالم الثلاثة) وفاعلية التلفظ (العالم الأول). ونتيجة لذلك، فإن تفكير علماء العالمين الثاني والثالث حول أنفسهم وكيفية استجابتهم لم تؤخذ بعين المراعاة. تم تصنيفهم، ولكن لم يكن لهم أي رأي في التصنيف غير التسليم أو الاستجابة. وقد حان الوقت لأخذ ذلك بعين الاعتبار.

كانت السياسات الجغرافية للمعرفة وفعل المعرفة من بين ردود العالم الثالث على العالم الأول. إن ما كشفت عنه السياسات الجغرافية للمعرفة هو الامتياز الإيبيستمولوجي للعالم الأول. في عوالم توزيع العمل العلمي الثلاثة، كان العالم الأول يتمتع بالفعل بامتياز اختراع التصنيف الذي هو جزء منه. ونتيجة لذلك، فإن الانطباع، بأن صناعة المعرفة ليس لها موقع جغرافي وسياسي، وأن موقعها في مكان أثيري، كان الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاسترو ـ غوميز (Castro-Gómez, 2007) قد وصفه بـ «غطرسة نقطة الصفر»، قد تم تطبيعه بنجاح... وكما تقول هونتندجي:

«... يبدو لي من الملح أن الدارسين في أفريقيا، وربما على نحوٍ أكثر عمومية في العالم الثالث، يسألون أنفسهم عن معنى ممارساتهم كعلماء، ووظيفة ذلك الحقيقية في اقتصاد البحث الأكاديمي، وموقع ذلك في عملية إنتاج المعرفة على مستوى العالم (Hountondji, [1983] 1992: 238):

تتطرق هونتندجي (Hountondji) إلى أبعاد متعددة من «التبعية العلمية والأكاديمية» للبلدان الأفريقية وبلدان العالم الثالث الأخرى. ومع اعترافها بـ «التحسينات» في الظروف

المادية في بعض البلدان، على مستوى المختبرات والمكتبات والمباني وما إلى ذلك، فإنها تجادل بقوة بأن بلدان العالم الثالث هي، من الناحية الاقتصادية، توفر الموارد الطبيعية للدول الصناعية، ومن الناحية العلمية، توفر البيانات لتتم معالجتها في مختبرات (مختبرات دقيقة في العلوم الطبيعية، ومختبرات مجازية في العلوم الاجتماعية) العالم الأول. إن النقطة الأساس بالنسبة إلى هونتندجي، هي أنه على الرغم من «التقدم المادي» المذكور أعلاه، فإن «التصاميم العلمية» في بلدان العالم الثالث، لا يتم إنشاؤها من جانب الأفارقة، ولكن من جانب الأوروبيين الغربيين أو الأمريكيين في الولايات المتحدة. وبالتالي، فإن «التصاميم العلمية» لا تستجيب للحاجات والرؤى الأفريقية، بل تلبّي حاجات ورؤى الأوروبيين الغربيين (وبخاصة أولئك الذين ينتمون إلى إنكلترا وفرنسا وألمانيا، وكذلك الدول المتقدمة من المرتبة الثانية مثل السويد وبلجيكا وهولندا). علاوة على ذلك، يعتمد الدارسون الأفارقة أيضاً على المجلات والمنشورات المهنية التي أُنشئت وطُبعت ووُزعت في العالم الأول. فالوضع ليس جديداً، وهو متجذر في بنية الحداثة/الاستعمار ذاتها التي تقدمها هونتندجي بلغة «التجارة والاستيطان»: «وبالتالي، كان من الطبيعي أن ضم العالم الثالث، وإدماجه في النظام الرأسمالي العالمي من خلال التجارة والاستيطان، يمثل أيضاً نافذة «علمية»، حيث إن استنزاف الثروة المادية يتماشى مع الاستغلال الفكري والعلمي، والابتزاز من خلال الحصول على الأسرار وغيرها من المعلومات المفيدة، كما كان من الطبيعي، على مستوى مختلف، أن ذلك التساوق يسير جنباً إلى جنب مع ابتزاز أعمال فنية بهدف ملء متاحف المناطق الحضرية الكبرى. (Hountondji, [1983] 1992: 242)».

يمكن أن تكون الحجة المضادة في المقابل أنه، على الرغم من أن ذلك ربما كان صحيحاً خلال الحرب الباردة مع الانتشار الكوني لـ «العولمة» منذ سقوط الاتحاد السوفياتي، فإن العالم الرائع والمفتوح بلا حدود الذي ظهر، هو في طور محو مثل هذه التفاوتات. وفي الواقع، خصصت مجلة **هارفارد إنترناشونال ريفيو** (*Harvard International Review*) عدداً عن «الصحة العالمية» إذ أكدت: «ومن الناحية المثالية، سيرتبط التدريب بتطوير مؤسسات البحوث في البلدان النامية عن طريق إقرانها بمؤسسات في العالم المتقدم. يجب تمويل هذه الأنشطة بشكل كاف ويجب منح الباحثين من الغرب الوقت والاعتماد للمشاركة في بناء المؤسسات. وقد أتى عدد من مؤسسات التدريب والبحوث من الطراز الأول في العالم النامي، بما في ذلك المركز الدولي لأبحاث أمراض الإسهال في دكا، بنغلاديش، عبر سنوات من التعاون (Cash, 2005).

وجه كواسي ويردو (Kwasi Wiredu) دعوة مماثلة، في «صياغة الفكر الحديث في اللغات الأفريقية: بعض الاعتبارات النظرية» (Wiredu, 1992). فقد فقدت دعوته أو نسيت أو تجوهلت بسبب الضوضاء المتزايدة للتكنولوجيا والأموال والمختبرات و«التصاميم العالمية في الكلمة المتقدمة للعالم المتخلف»، كما تشير مقالة كاش/النقد حول الصحة العالمية. لم تتح لدعوة ويردو فرصة كبيرة للبروز على «الصفحة الأولى» عندما، على سبيل المثال، ستنشر منشورات جامعة هارفارد قائمة «الخبراء» الذين ساهموا في تطوير الجنوب. في المقالة نفسها المذكورة توّاً، نجد التشخيص التالي: «ما الذي ينبغي إذاً أن تكون

المقاربات الاستراتيجية لتعزيز قدرة البحوث الصحية في البلدان النامية؟ هناك العديد من الاستراتيجيات والأهداف التي يجب متابعتها، والتي لا تكفي وحدها. يجب تطوير برنامج أبحاث الصحة العالمية من جانب علماء من الشمال والجنوب. في كثير من الأحيان، يتم وضع جدول أعمال البحوث للبلدان النامية من جانب آخرين خارج البلاد. القاعدة الذهبية للتنمية ـ «من يملك الذهب هو الذي يصنع القواعد» ـ تنطبق عادة. وينطبق هذا على نحو خاص على أبحاث الخدمات الصحية حيث قد يرغب العلماء المحليون في معالجة أسئلةً تبدو غير مهمة بالنسبة إلى المانحين الخارجيين. قد يرغب هؤلاء العلماء في إجراء دراسة شبيهة بدراسة أجريت بالفعل في مكان آخر، وهي دراسة ضرورية رغم ذلك لأنها ستقنع مؤسستهم الطبية بأهمية العمل. قامت عديد من الدول بدراسات حول ORT لم تضف الكثير من الأدبيات العالمية ولكنها ساعدت على إقناع أطباء الأطفال أنفسهم بأهمية هذا التدخل لعلاج الإسهال»[9].

النداء الذي أدلى به وردو (Wiredu, 1992) كان على النحو التالي: من الناحية المفاهيمية، إذاً، يجب أن يكون مبدأ المرحلة الراهنة: «اعرف نفسك». إذا لم يكن لديك الوقت لقراءة حجة وِردو بكاملها، فالرجاء عدم القفز إلى استنتاجات غير مبررة، وفكر أن وِردو يقترح القيامَ بالعلوم في أكان Akan أو ليو Luo. حافظ على ابتسامتك المابعد ـ حداثية وإحساسك بأن الفلاسفة الأفارقة، التقليديين ودعاة التأصيل والخارجين عن النمط السائد، والسلفيين واللامنتمين إلى هذا الزمان، يحلمون ويريدون العودة إلى العالم الذي قد ولى إلى الأبد. دعونا نتوقف ونتنبه لما يقوله وِردو: إنها ليست عودة إلى أي شيء، بالطريقة نفسها التي لا يقترحها إيفو موراليس في «العودة إلى أيولو»، قبل وصول الإسبان وتقديمهم بذور الحداثة التي حصدت ثمارها إنكلترا وفرنسا، وبعد ذلك الولايات المتحدة منذ قرنين.

كما ترون، الصين والهند، اليوم، هما ليستا بصدد «العودة في الزمان». هما لا تنتظران أوامر من صندوق النقد الدولي أو البيت الأبيض أو الاتحاد الأوروبي لمعرفة ما عليهما فعله لتكونا «حداثيتين بوجه مناسب» حتى لا تفشلا أو تفوِّتا قطار «الحداثة». لقد كتب وقيل الكثير بعد الأزمة المالية في وول ستريت، عن كون النموذج الأمريكي قد انهار وأن التاريخ يتجه عالمياً نحو عالم متعدد المراكز. كان وِردو يدعو إلى «الصحوة الإيبيستمولوجية» للأفارقة والباحثين والمثقفين في العالم الثالث، حيث كانت تلك الصحوة تحدث بالفعل وتستمر في النمو حول العالم.

تأخذني هذه الاعتبارات إلى المثال الثاني، هذه المرة من منظّر سياسي هندي، بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee). في مقالة بارزة، حيث تتبدى سياسات المعرفة الجغرافية والجسدية بشكل واضح، يبرز تشاترجي ـ بصورة غير مباشرة ـ الفصل المفقود في عمل بلتش (Pletsch). وعلاوة على ذلك، يقدم وجهة نظره الخاصة للمشكلة من تاريخ الهند،

(9) انظر: <http://www.harvardir.org/articles/1324>.

بالتوازي مع تجربة وِردو وهونتونتجي. يتناول تشاترجي مشكلة «الحداثة بلغتين». فالمقالة، التي تم نشرها في كتابه **هند ممكنة** (*A Possible India*)، هي النسخة الإنكليزية من محاضرة ألقاها باللغة البنغالية في كالكوتا (Chatterjee, 1998). النسخة الإنكليزية ليست مجرد ترجمة، بل هي تأمل نظري في سياسات المعرفة الجغرافية وفك الارتباط الإيبيستمولوجي والسياسي.

فبشكل منقطع النظير لا يروم الاعتذار وبطريقة قوية، قام تشاترجي ببناء خطابه من خلال التمييز بين «حداثتنا» و«حداثتهم». بدلا من حداثة وحيدة التي دافع عنها مفكرو ما بعد الحداثة في العالم الأول (في تمييز بلتش)، أو الحداثة الأكثر اعتماداً على «المحيط»، «التابع/البديل الفرعي»، «الهامش»، وما إلى ذلك، من الحداثات يستنبت تشاترجي مفهوم دعامة صلبة لبناء مستقبل «حداثتنا» ـ ليست مستقلة عن «حداثتهم» (لأن التوسع الغربي هو حقيقة)، ولكن دون ندم، ودون خجل، ودون صفح ـ «حداثتنا لنا وتخصنا». هذه هي إحدى نقاط القوة في أطروحة تشاترجي. لكن تذكر أولاً أن البريطانيين دخلوا الهند تجارياً، في نهاية القرن الثامن عشر، وسياسياً خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر عندما وسعت إنكلترا وفرنسا، بعد نابليون، مخالبهما في آسيا وأفريقيا. إذن بالنسبة إلى تشاترجي، وباستخدام التمييز بالتضاد، خلافاً لمثقفي أمريكا الجنوبية والكاريبي، تعني «الحداثة» التنوير وليس النهضة. ليس من المفاجئ أن يأخذ تشاترجي «ما هو التنوير؟» الذي قدمه إيمانويل كانط كركيزة للحداثة. كان التنوير يعني ـ بالنسبة إلى كانط ـ أن الإنسان (بمعنى الكائن البشري) كان يناهز سن الرشد، متخلياً عن عدم نضجه، ووصل إلى حريته. يشير تشاترجي إلى صمت كانط (عن قصد أو لا) وقِصر نظر ميشيل فوكو عند قراءة مقالات كانط. كان في غياب احتفال كانط بالحرية والنضج وفي غياب احتفال فوكو بذلك حقيقة مفادها أن مفهوم كانط للإنسان والإنسانية كان يعتمد على المفهوم الأوروبي للإنسان من عصر النهضة إلى عصر التنوير، وليس على «البشر الأقل إنسانية» الذين سكنوا العالم خارج نطاق قلب أوروبا. إذاً، «التنوير» لم يكن للجميع. وبالتالي، إذا كنت لا تجسد التاريخ المحلي والذاكرة واللغة والتجربة «المتجسدة» في كانط وفوكو، فماذا ستفعل؟ اشترِ زوجاً من حذاء كانط وفوكو؟

هناك نقطة واحدة في تأويل تشاترجي الثاقب لـ كانط ـ فوكو وهي ذات صلة بالأطروحة التي أقوم بتطويرها هنا. يبرز تشاترجي، وهو يعيد صوغ كانط، إلى أنه في «النطاق الكوني للسعي وراء المعرفة» الذي يحدده كانط في «الفضاء العام» (وليس الفضاء «الخاص»)، حيث «حرية التفكير» لها وظيفتها، فهو (كانط) يفترض مسبقاً ويطالب بـ «حق حرية التعبير» الذي يدافع عنه فقط بالنسبة إلى أولئك الذين يملكون المؤهلات المطلوبة للمشاركة في ممارسة التفكير العقلاني والسعي وراء المعرفة، وبالنسبة إلى أولئك الذين يمكنهم استخدام هذه الحرية بطريقة مسؤولة» (Mignolo, 2011). لاحظ تشاترجي أن فوكو لم يثر هذه المسألة، على الرغم من أنه كان يمكن أن يثير ذلك، نظراً إلى اهتمام أبحاثه الخاصة. أود أن أخلص، بعد حجة تشاترجي، أن ما لم يكن لدى فوكو هو التجربة الاستعمارية والمصلحة السياسية التي حركها الجرح الاستعماري الذي سمح لتشاترجي بأن «يشعر» و«يرى» أبعد

مما شعر به ورآه كل من كانط ووكو. وهكذا، يخلص تشاترجي إلى هذه الأطروحة إزاء كلٍّ من كانط وفوكو:

«يتعلق الأمر بالمختصين، وهي ظاهرة تتبدى إلى جانب القبول الاجتماعي العام لمبدأ الدخول غير المقيد إلى التعليم والتعلم... بعبارة أخرى، مثلما قصدنا بالتنوير حقلاً غير مقيد وكوني لممارسة التفكير العقلاني، فقد قمنا ببناء بنية متفاوتة بشكل معقد من السلطات تحدد من له الحق في قول ماذا عن أية مواضيع» (Chatterjee, 1998: 273-274).

يعترف تشاترجي، مثل هونتندجي ووردو في أفريقيا (على الرغم من استقلال بعضهم عن بعض، حيث إن «النفوذ» ينتقل من أوروبا إلى الولايات المتحدة إلى أفريقيا والهند، ولكن ليس بعد في الحوارات بين أفريقيا والهند)، بأن العالم الثالث (وفق شروط بلتش) كان بشكل رئيس «المستهلك» لبحوث العالم الأول. ومثل زملائه الأفارقة يستند تشاترجي إلى حجته «في الطريقة التي يتشابك فيها تاريخ حداثتنا مع تاريخ الاستعمار. ولهذا السبب، لم نتمكن «نحن» من الاعتقاد بأن هناك مجالاً كونياً للحوار الحر، غير مقيد بفروق العرق أو الجنسية. وينهي تشاترجي حجته بالقول: «بطريقة ما، منذ البداية، قمنا بتخمين نبيه، حيث نظراً إلى التواطؤ الوثيق بين المعرفة الحداثية والأنظمة الحداثية للسلطة، فلسوف نظل مستهلكين للحداثة الكونية. لن نتخذ أبداً كمنتجين جديين. ولهذا السبب حاولنا، على مدى أكثر من مئة عام، أن نبعد أعيننا عن هذا الوهم من الحداثة الكونية وأن نفسح مجالاً قد نصبح فيه مبدعين لحداثتنا الخاصة» (Chatterjee, 1998: 275).

أتصور أنك فهمت هذه الرسالة. تشبه هذه الحجة الحجج التي قدمها غوامان بوما دي أيالا (Guaman Poma de Ayala) وأوتوباه كوغوانو (Ottobah Cugoano)، في أوائل القرن السابع عشر وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عندما أخذا المسيحية بأيديهما. بدلاً من الخضوع من خلال التواضع المهين، استوليا على المسيحية لصفع المسيحيين الأوروبيين في وجوههم بواسطة حجج أحد الهنود من توانتنسيو (Tawantinsuyu) وعبد أفريقي سابق في الكاريبي الذي وصل إلى لندن وكشف النقاب عن لاإنسانية المثل والرؤى ونبوءات تحقيق الذات الأوروبية (Mignolo, 2008).

نعم، بالفعل، يدرك تشاترجي أن الوطنيين في القرن التاسع عشر والقوميين الهندوس قدموا مطالبات مماثلة. من منطلق الإقرار بالعيب في الطرائق التي يتعامل بها القومانيون مع «حداثتنا»، فإن ذلك لا يعني أن الحل هو الوقوع في أحضان «حداثتهم». لب الموضوع هو هذا: الفضل يعود إلى إيمانويل كانط. الآن، دعونا نتعرف ونكتشف كيفية السعي وراء «حداثتنا» عندما نصل إلى مرحلة النضج بعد الحصول على استقلال الهند سنة 1947 وطرد المستعمرين البريطانيين ومؤسساتهم ومثلهم من التقدم والتنمية والحضارة. لدينا، إذا جاز التعبير، طريقتنا الخاصة في الوجود. في الواقع، أود أن أترجم تشاترجي إلى مفرداتي الخاصة: «نحن نعلم أنه يجب علينا تحرير وجودنا من الاستعمار أو تحقيق الوجود الديكولونيالي، ولتحقيق ذلك يجب أن نبدأ بتحرير المعرفة من الاستعمار». وهي النقاط التي أثارها هونتندجي ووردو.

وهذا يأخذني إلى المثال الثالث.

ليندا توهيواي سميث (Linda Tihiwai Smith) هي عالمة الأنثروبولوجيا في نيوزيلندا، وهي مواطنة ماورية(Maori) . أي أن مواطني الما وري هم شعب تعايش مع الوضع فوق الأرض منذ بدأ البريطانيون إدارتهم لنيوزيلندا. تم اختيار وتسمية جيمس بوسبي(James Busby) على أنه «المقيم البريطاني الصوري» في شهر أيار/مايو من سنة 1833 وأصدر تعليماته بتنظيم رؤساء الماوريين في هيئة موحدة للتعامل مع حالة عدم الاستقرار المتزايدة التي أثارها الطمع الذي أظهره الفرنسيون والأمريكيون والبريطانيون أنفسهم. كما هو معروف جيداً، لم يهتم الماوريون «بالملكية الخاصة» ولكن الأوروبيين اهتموا بذلك. فبداية من القرن السادس عشر، زاد «العالم الجديد» من شهيتهم لتحويل الأرض إلى ملكية خاصة.

في مقال بليتش، الأنثروبولوجيا (أي، التخصص العلمي الغربي أو هكذا سميت) خصصت للعالم الثالث في التوزيع العلمي للعمل الذي أعاد تنظيم سياسات المعرفة خلال الحرب الباردة. الآن، ليس سراً أن أغلب علماء الأنثروبولوجيا، رجالاً ونساء، كانوا من الناحية الكمية من البيض والأوروبيين الأمريكيين. ومع ذلك، وجدت الأنثروبولوجيا كتخصص علمي أيضاً مكانتها في العالم الثالث. ما الذي سيفعله عالم أنثروبولوجيا العالم الثالث عندما يكون هو أو هي جزءاً من «موضوع الدراسة» لعالم الأنثروبولوجيا في العالم الأول؟ هذه حالة غير مريحة تم تناولها في مقالات هونتندجي المشار إليها سابقاً. إحدى الإجابات عن هذا السؤال هو أن عالِم الأنثروبولوجيا في العالم الثالث سيؤدي الوظيفة نفسها ويطرح أسئلة مشابهة مثل عالم الأنثروبولوجيا في العالم الأول، وسيكون الفرق هو أنه «سيدرس» الناس الذين يعيشون في بلده أو بلدها. ستكون هناك اختلافات اعتماداً على ما إذا كان المواطنون في بلد معين من «السكان الأصليين» أو «المنحدرين من أصول أوروبية». كان من المقبول بوجه عام أن علماء الأنثروبولوجيا في العالم الثالث سيكونون من أصل أوروبي ـ على سبيل المثال، في أمريكا الجنوبية أو جنوب أفريقيا أو أستراليا. والنتيجة النهائية هي أن البحث الأنثروبولوجي في المناطق الاستعمارية السابقة، بوجه عام، سيكون تابعاً وثانوياً بالنسبة إلى علم الأنثروبولوجيا الذي يُدرس ويمارَس في العالم الأول ـ لا شيء جديد أو ملحوظ هنا.

ويأتي هذا الجديد الملحوظ عندما تصبح ماورية عالمة أنثروبولوجية، كما أنها تمارس الأنثروبولوجيا بوصفها ماورية بدلاً من دراسة الشعب الماوري كأنثروبولوجية. اسمحوا لي أن أشرح، بدءاً من اقتباس من كتاب لليندا تي سميث الذي عنوانه **المنهجيات الديكولونيالية: البحث والشعوب الأهلية** (Smith, 1999). في جزء واحد من الفصل الأول بعنوان «حول معنى أن تكون إنساناً» تقول: «كانت إحدى الخصائص المفترضة للشعوب البدائية أننا لا نستطيع أن نستخدم أذهاننا أو عقولنا. لم نتمكن من اختراع الأشياء، لم نتمكن من إنشاء مؤسسات أو تاريخ، لم نتمكن من أن نتخيل، لم نتمكن من إنتاج أي شيء ذي قيمة، ولم نكن نعرف كيف نستخدم الأرض والموارد الأخرى من العالم الطبيعي، ولم نمارس «فنون» الحضارة. وبافتقارنا إلى هذه القيم، فإننا نحرم أنفسنا، ليس فقط من

الحضارة وإنما من الإنسانية نفسها. وبعبارة أخرى، لم نكن «بشرا بالمعنى الكامل للكلمة»؛ البعض منا لم يعد حتى جزئياً إنساناً. «**إن الأفكار حول ما يتم عدّه إنساناً بالاقتران مع القدرة على تعريف الناس كبشر أو غير بشر قد تم ترميزها بالفعل في الخطابات الإمبراطورية والاستعمارية قبل فترة الإمبريالية المغطاة هنا**» (التشديد بالأسود مضاف) (Smith, 1999).

لا، إنها لم تعد تمارس الأنثروبولوجيا الغربية: فهي تحوّل جغرافية التفكير العقلاني على وجه التحديد وتدرج الأدوات الأنثروبولوجية ضمن علم الكونيات والأيديولوجيا الماوريين (بدلاً من الغربية). الصين بلد رأسمالي، لكنني لا أقول إن الصين «تمارس الرأسمالية الغربية». من المؤكد أن هناك اهتماماً بخدمة ذاتية في خطوة سميث بقدر ما يكون هناك اهتمام بخدمة ذاتية بين علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين الذين يراقبون الماوري. والفرق الوحيد هو أن المصلحة الذاتية لا تتطابق دائماً، ولم يعد الماوريون يقبلون بكونهم أشياء يلاحظها عالم الأنثروبولوجيا الأوروبي. حسنا، ستحصل على فكرة العلاقات المتبادلة بين سياسات الهوية ونظرية المعرفة. يمكنك بالتأكيد أن تكون ماورياً وعالماً أنثربولوجياً وأن تحرص على أن تكون عالماً أنثروبولوجياً يعني أنك تكبح حقيقة أنك الماوري أو الكاريبي الأسود أو الأيمار. أو يمكنك انتقاء الخيار الديكولونيالي البديل: المشاركة في صنع المعرفة من أجل «تعزيز» قضية شعب الماوري بدلاً من «تعزيز» التخصص العلمي (على سبيل المثال الأنثروبولوجيا). لماذا يهتم شخص ما بالنهوض بالتخصص العلمي إن لم يكن من أجل الاغتراب أو المصلحة الذاتية؟

إذا انخرطت في الخيار الديكولونيالي البديل ووضعت الأنثروبولوجيا «في خدمتك» مثلما تفعل سميث، فعندئذ تشارك في تحويل جغرافية التفكير العقلاني ـ في الكشف عن سياسات المعرفة الجغرافية والجسدية وسنّها. يمكنك أيضاً أن تقول إن هناك علماء أنثربولوجيين من غير الماوريين من أصول أمريكية ـ أوروبية ممن يعملون لصالح الماوريين ويعبرون عن قلقهم اتجاه سوء معاملة الماوريين، وأنهم يعملون حقاً لمعالجة هذا الوضع. في هذه الحالة، يمكن أن يتبع علماء الأنثروبولوجيا مسارين مختلفين. ففي المسار **الأول** يمكن للمرء أن يتماشى مع الأب بارتولومي دي لاس كاساس (Father Bartolomé de las Casas) ومع الماركسية (الماركسية هي اختراع أوروبي يستجيب للمشاكل الأوروبية). عندما تصطدم الماركسية «بالشعوب الملونة»، رجالاً ونساء، يصبح الوضع موازياً للأنثروبولوجيا: أن تكون الماوري (أو الأيماري، أو الأفرو ـ كاريبي، مثل إيميه سيزير وفرانتز فانون) لا يعني بالضرورة وجود علاقة سلسة لأن الماركسية تعطي الامتياز للعلاقات الطبقية على حساب التسلسل الهرمي العنصري والمعيارية الأبوية والمذهب الجنسي المحافظ على الممارسات الغيرية. والمسار **الآخر** هو «الخضوع» لتوجيه علماء الأنثروبولوجيا الماورية أو الأيمارية ومشاركتهم في الخيار الديكولونيالي البديل. فسياسة الهوية تختلف عن الهوية القائمة على السياسة ـ فالأولى مفتوحة لمن يريد الانضمام، بينما تميل الأخيرة إلى أن يحدها تعريف لهوية معينة.

أنا لا أقول إن أحد علماء الأنثروبولوجيا في ماوري لديه امتيازات إيبيستمولوجية على أنثروبولوجي نيوزيلندي من أصل أنغلوساكسوني (أو أنثروبولوجي بريطاني أو أمريكي). أنا أقول إن عالمة أنثروبولوجيا نيوزيلندية من أصل أنغلوساكسوني ليس لها الحق في توجيه «السكان المحليين» في ما هو جيد أو سيئ للسكان الماوريين. هذا هو بالضبط المشكلة التي تظهر في تقرير مجلة **هارفارد** الدولية، حيث تعتقد مجموعة من الخبراء الأمريكيين أنهم يستطيعون حقاً أن يقرروا ما هو جيد وما هو سيئ بالنسبة إلى «البلدان النامية». كما هو مسلَّم به هناك عديد من السكان المحليين في البلدان النامية الذين، بسبب علم الكون الإمبراطوري والرأسمالي، تم اقتيادهم إلى الاعتقاد (أو زعموا أنهم يؤمنون) بأن ما هو جيد للدول المتقدمة أمر جيد للدول المتخلفة أيضاً لأن الأولى تعرف «كيفية الوصول إلى هناك» ويمكن أن تقود الطريق أمام البلدان المتخلفة للوصول إلى المستوى نفسه. أنا أقول فقط، بعد قول ويردو («أيها الأفريقي، اعرف نفسك»)، إن هناك فرصة جيدة لأن يعرف الماوريون ما هو جيد أو سيئ لهم أفضل من خبير من هارفارد أو عالم أنثروبولوجيا أبيض من نيوزيلندا. وهناك أيضا فرصة جيدة لأن يعرف خبير من جامعة هارفارد ما هو جيد بالنسبة إليه وإلى شعبه، حتى عندما يظن أو تظن أنه أو أنها يفيد أو تفيد بما هو جيد لـ «هم»، أي الدول والشعوب المتخلفة.

بالعودة إلى اقتباس سميث، سيكون من الممكن أيضاً الاعتراض على الفقرة المذكورة أعلاه، والتي تقول «صيغة نحن» نستنكر مفهوماً أساسياً لكوننا من الماوريين أو «صيغة نحن» في الواقع ليست موقفاً ثابتاً يمكن الدفاع عنه في وقت انتهت فيه نظريات ما بعد الحداثة حقاً بفكرة الذات المتماسكة والمتجانسة، سواء أكانت فردية أم جماعية. لكن... تذكر تشاترجي... سيكون الأمر جيداً ومريحاً بالنسبة إلى الذوات الغربية الحداثية (أي التي تجسد اللغات والذكريات وعلم الكونيات للحداثة الغربية، «حداثة «هم»). لن يكون ذلك ملائماً للفيلسوف الماوري أو الأيماري أو الغاني أو الهندي من كالكوتا، الذين هم ذوات حداثية/استعمارية ويفضلون أن يكون لنا «حداثة «نا» بدلاً من الاستماع إلى نقاد ما بعد الحداثة أو الخبراء الغربيين الطليعيين بخصوص كيفية تطوير البلدان المتخلفة. وهكذا، تأتي سياسات المعرفة الجغرافية إلى الواجهة الأمامية. هناك أنواع كثيرة من «حداثة «نا» في جميع أنحاء العالم ـ غانية، هندية، ماورية، أفرو كاريبية، شمال أفريقية، إسلامية في تنوعها الممتد ـ في حين أن هناك حداثة واحدة وهي حداثة «هم» في «عدم تجانسهم» في فرنسا، إنكلترا، ألمانيا والولايات المتحدة.

إذا كنت قد استوعبت فكرة تحويل جغرافية التفكير العقلاني وسن سياسات المعرفة الجغرافية، يعني ذلك سوف تفهم أيضاً ما يعنيه الخيار الديكولونيالي البديل بوجه عام (أو الخيارات الديكولونيالية البديلة في كل تاريخ معين ومحلي). إنه يعني، في المقام الأول، الانخراط في «العصيان الإيبيستمولوجي»، كما هو واضح في الأمثلة الثلاثة التي عرضتها. العصيان الإيبيستمولوجي ضروري لنأخذ العصيان المدني (غاندي، مارتن لوثر كينغ) إلى نقطة اللاعودة. يمكن للعصيان المدني، ضمن نظرية المعرفة الغربية الحديثة (وتذكر: اليونانية واللاتينية، واللغات الأوروبية الحديثة والإمبريالية الست)، أن يؤدي فقط

إلى الإصلاحات، وليس للتحولات. لهذا السبب البسيط، تبدأ مهمة التفكير الديكولونيالي ومهمة سنّ الخيار الديكولونيالي كبدائل في القرن الحادي والعشرين في فك الارتباط الإيبيستمولوجي: من موقع أفعال العصيان الإيبيستمولوجي.

ـ 4 ـ

في جميع الحالات الثلاث (وحجتي الخاصة كحالة رابعة)، شدّدت على سياسات المعرفة الجغرافية، وهو ما يأتي على نحو أكثر قوة، على الرغم من أن سياسات المعرفة الجسدية واضحة فيها جميعها. ماذا أقصد بسياسات المعرفة الجسدية؟ فرانتز فانون مفيد مرة أخرى لتمهيد الطريق، وأنا لا أفعل ذلك من خلال هومي بابا ولكن من خلال قراءة لويس غوردون (Lewis Gordon) وسيلفيا وينتر (Sylvia Wynter) لفانون.

قبل ذلك، هناك شرط ضروري لإخلاء مسؤوليتي. لقد قيل وكتب الكثير عن مفهوم ميشيل فوكو حول سياسات الجسد. تشير سياسات الجسد إلى تكنولوجيات الدولة الناشئة (الاستراتيجيات، في مفردات أكثر تقليدية) من أجل التحكم في السكان الذي سار جنباً إلى جنب مع ظهور الدولة القومية الحديثة. كرس فوكو انتباهه بشكل رئيس إلى أوروبا، لكن مثل هذه التكنولوجيات طبقت على المستعمرات أيضاً. في الأرجنتين (وأمريكا الجنوبية عموماً)، على سبيل المثال، تمت مؤخراً وبالتفصيل دراسة المساعي المبذولة التي تدفع نحو إحلال علم تحسين النسل في نهاية القرن التاسع عشر. تكمن الاختلافات بين سياسات الجسد في أوروبا وسياسات الجسد في المستعمرات في التمييز العنصري بين السكان الأوروبيين (حتى عندما تدار سياسات الجسد من جانب الدولة) وسكان المستعمرات: الأقل إنسانية، دون البشر، كما أوضحت ذلك سميث. ولكن من المهم أيضاً أن نتذكر أن التقنيات السياسية الجسدية التي سُنت في السكان المستعمرين عادت إلى الظهور كحالة ارتدادية ضد أوروبا كما هو الشأن في المحرقة. وقد أكد الكثيرون بالفعل استخدام التقنيات الاستعمارية المطبقة على السكان غير الأوروبيين للسيطرة على السكان اليهود وإبادتهم. ينقل هذا الاعتبار جغرافية التفكير العقلاني وينير حقيقة أن المستعمرات لم تكن حدثاً ثانوياً هامشياً في تاريخ أوروبا، بل على الضد، كان التاريخ «الاستعماري» هو المركز غير المعترف به في صنع أوروبا «الحديثة».

وبالتالي، فإن السياسات الجسدية هي الجانب الأكثر قتامة والنصف المفقود في السياسات البيولوجية: السياسات الجسدية تصف التقنيات الديكولونيالية التي أقرتها الأجساد التي أدركت أنها عُدّت أقل إنسانية في الوقت الذي أدركت فيه أن الفعل ذاته لوصفها بأنها أقل إنسانية كان حكماً جذرياً غير إنساني. وهكذا، يتم وضع الافتقار إلى الإنسانية في يد الجهات والمؤسسات والمعارف الإمبريالية الفاعلة التي لديها الغطرسة في تقرير أن بعض الشعوب التي لم تعجبها كانت أقل إنسانية. إن السياسات الجسدية هي عنصر أساس في التفكير الديكولونيالي والفعل الديكولونيالي والخيار الديكولونيالي.

من الناحية التاريخية، برزت جيوسياسات المعرفة في «العالم الثالث» التي تعارض التوزيع الإمبريالي للعمل العلمي الذي وضعه بليتش. كانت لجيوسياسات المعرفة مظاهر أكثر وضوحاً في الولايات المتحدة، كنتيجة لحركة الحقوق المدنية. من هم الفاعلون الرئيسون في جسد سياسات المعرفة؟ النساء ـ أولاً النساء البيض، وسرعان ما انضمت إليهن نساء ملونات (وارتباطاً بالجيوسياسات، ما يسمى «نساء العالم الثالث») ودارسون ونشطاء لاتينيون ولاتينيات والأمريكيون من أصل أفريقي والأمريكيون الأصليون بصورة أساسية.

من الناحية المفاهيمية، برزت السياسات الجسدية للمعرفة أكثر ما برزت في كتاب فرانتز فانون المعنوَن بـ **البشرة السوداء، الأقنعة البيضاء**:

«رداً على النزعة الدستورية في أواخر القرن التاسع عشر، أصرّ فرويد على أن العامل الفردي يجب أن يراعى من خلال التحليل النفسي. استبدل نظرية الوراثة التناسلية بمنظور الوراثة ـ الأنطولوجية. سيتبين أن اغتراب الرجل الأسود ليس مسألة فردية. إلى جانب الوراثة التناسلية والوراثة الأنطولوجية تبقى الوراثة الاجتماعية قائمة (Sociogeney). بمعنى من المعاني، بالتوافق مع رأي لوكونت ودامي (Leconte) و(Damey)، دعنا نقول إن هذه مسألة تشخيص اجتماعي (Fanon, 1967 [1952]: 11) [10].

وضعت نظرية النشوء الاجتماعي لفانون حداً للافتراضات والنتائج العلمية التي ترتبط «بطبيعة» الكائنات الإنسانية وأرست حدوداً للنظريات العلمية، من نظرية التطور إلى نظريات علوم الأعصاب، في قدرتها على اتخاذ قرار بشأن مسألة «الطبيعة البشرية». هذا لا يعني أن النظريات العلمية من التطور إلى علم الأعصاب ليس لديها ما تقوله عن المادية التي تسم الكائنات الحية، والتي تدفعها الأنظمة العصبية، ولكن هناك آلاف الأميال من هناك للوصول إلى استنتاج حول «الطبائع البشرية». علاوة على ذلك، يحدد النشوء الاجتماعي أصوله ليس في خلق العالم من جانب الله أو الانفجار العظيم، ولكن يحددها في تكوين العالم الحديث/الاستعماري الذي وضع الزنوج على المستوى الأدنى لفكرة عصر النهضة عن الإنسان والكائنات البشرية. لذلك، هذا هو تكوين المجتمع: لا توجد معرفة وراثية تناسلياً أو وراثية أنطولوجياً يمكن أن تفسر اللحظة التي سمع فيها فانون في باريس أن الطفل يخبر أمه بدهشة ومفاجأة، «انظر، أمي، زنجي!». فقد خصص فانون فصلاً كاملاً لهذه اللحظة.

لقد تمت ترجمة الفصل المذكور إلى اللغة الإنكليزية على نحوٍ مثير للاهتمام باسم «حقيقة السواد». ترجمة بمنحى وضعي للغاية، ولها وجود قائم بنفسه للغاية، توجه القارئ باتجاه السطح: انظر إلى «الحقيقة»، ولا تسأل الأسئلة الأنطولوجية. عنوان الفصل بالفرنسية يقرأ: «التجربة المعيشة للسود». العنوان الأصلي يأتي بالتجربة، وليس الحقيقة، إلى الواجهة

(10) تناولت القضية (Wynter, 2001) وكذلك (Gordon, 2006). يمكن العثور على ملخص وتحديث ثاقبين في (Gagne, 2007).

الأمامية. ولكن ليس «التجربة بعامة»، والتي ستستند إلى مفهوم «الكائن البشري» الذي تم وضعه ضمن المعرفة الأوروبية المسيطرة والأفكار الحداثية وما بعد الحداثية التي صاغت المفهوم الكوني للإنسانية (كما هو الحال في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). كل ذلك فهو جيد ولكن لا علاقة له بالنقطة التي يبلورها فانون: «التجربة الحية للزنجي» قد تشكلت في القالب العنصري للعالم الحداثي/الاستعماري، من الوضع الذي نسبته المسيحية إلى السود (أبناء حام بن نوح) ومن حقيقة أن المسيحية أصبحت القوة الإيبيستمولوجية الرائدة في تصنيف الناس والأماكن في القرن السادس عشر عندما أصبح من غير الممكن التمييز بين العبودية والسواد. ومنذ ذلك الحين، كان ذلك تأطيراً معيناً للأبعاد الاجتماعية والنفسية حيث تتكون دائماً «التجربة الحية» للزنوج من خلال نظرة بيضاء. لقد غلفت سيلفيا وينتر هذه المرتكز المفاهيمي والمعيش عندما قالت «إن مفهوم فانون للنشوء الاجتماعي الذي قدمه كردٍ على سؤال ضمير الغائب استجابةً لسؤاله الخاص الذي يطرحه بضمير المتكلم»، هو الذي يحدد السؤال: «ماذا يعني أن تكون زنجياً؟». من الآن فصاعداً لم يعد السؤال يدور حول دراسة الزنجي باستخدام ترسانة علوم الأعصاب، والعلوم الاجتماعية، وما شابه ذلك، بل إن جسد الزنجي هو الذي يشارك في صنع المعرفة للتحرر من المعرفة الاستعمارية المسؤولة عن الوضع الكولونيالي لوجوده. إن خطوة فانون الانتقالية هي في نهاية الأمر، ودفعة واحدة، فك الارتباط الإيبيستمولوجي والعصيان الإيبيستمولوجي. بدأ الخيار الديكولونيالي البديل في نظرية المعرفة والسياسة بالانتشار.

ـ 5 ـ

نحن الآن في وضع يمكّننا من توسيع جهاز بنفينيست الصوري لفعل التلفظ لتفسير صنع المعرفة والفارق العالمي التفاضلي في صناعة المعرفة الموصوفة في الأقسام السابقة.

إن المعرفة في العالم الحداثي/الاستعماري هي المعرفة في الوقت نفسه الذي يكمن فيه مفهوم «الحداثة» نفسه، والقاضي والضامن للمعرفة المشروعة والمستدامة. لقد اقترحت فاندانا شيفا (Shiva, 1993) «الثقافات الأحادية للعقل» لوصف المعرفة الإمبريالية الغربية، وتطبيقاتها الشمولية وغير الديمقراطية إيبيستمولوجيا[11].

يفترض صنع المعرفة وجود شفرة سيميائية (اللغات والصور والأصوات والألوان... إلخ) مشتركة بين المستخدمين في التبادلات السيميائية. إنها مسعى إنساني شائع (أود أن أقول عن أي كائن حي، لأنه بدون «معرفة» الحياة لا يمكن الحفاظ عليها). وبسلوك طريق مختصرة من الظروف العامة لصنع المعرفة بين البشر بالمعنى الطويل الأمد (أي بدون المعيارية العنصرية والجندرية) إلى صنع المعرفة في تنظيم المجتمع، يتم

(11) يمكن العثور على مقابلة حول هذا الموضوع في: <http://www.indiatogether.org/2003/apr/ivw-vandana.htm>.

إنشاء المؤسسات التي تحقق وظيفتين: تدريب أعضاء (مطيعين مبتدئين) جدد ومراقبة من يدخل إلى عالم المعرفة وما هي صناعة المعرفة المسموح بها أو المتنصل منها أو المبخسة أو المحتفى بها.

صناعة المعرفة متجذرة وراسخة مع أغراض إمبريالية/استعمارية، من النهضة الأوروبية إلى الليبرالية الأمريكية الجديدة (أي الاقتصاد السياسي كما طرحه ف أ حايك وميلتون فريدمان) التي قادت المرحلة الأخيرة من العولمة (من رونالد ريغان إلى انهيار وول ستريت) تم ترسيخها ـ كما ذكر من قبل ـ في لغات ومؤسسات ومواقع جغرافية ـ تاريخية. تمارس (على مستوى التحدث والكتابة) لغات صناعة المعرفة/الإمبريالية الغربية (والتعريف الذاتي للغرب ـ غرب القدس ـ من جانب الممثلين الاجتماعيين الذين نظروا إلى أنفسهم بوصفهم مسيحيين غربيين) من جانب الفاعلين الاجتماعيين (الكائنات البشرية) الذين يعيشون في فضاء جغرافي تاريخي محدد، بذكريات محددة بناها وأعاد بناءها هؤلاء الفاعلون في عملية إنشاء هويتهم المسيحية والغربية والأوروبية الخاصة بهم.

باختصار، الجهاز الصوري لفعل التلفظ هو الجهاز الأساس للمشاركة في صنع المعرفة المؤسسية والهادفة في توجهاتها الجغرافية والسياسية. كان اللاهوت في الأصل هو الإطار المفاهيمي الكوني ـ المنطقي لصنع المعرفة الذي انخرط فيه وخلقه الفاعلون الاجتماعيون والمؤسسات (الأديرة، الكنائس، الجامعات، الولايات... إلخ). لقد أزاحت العلمنة، في القرن الثامن عشر، اللاهوت المسيحي والفلسفة العلمانية وأخذ العلم مكانها. كلا الإطارين، اللاهوتي والعلماني، وضعا بين قوسين أساسهما الجغرافي التاريخي، وبدلاً من ذلك، صنعا من اللاهوت والفلسفة/العلم إطاراً للمعرفة يتجاوز الموقع الجغرافي والتاريخي والجسدي. اعتمد موضوع المعرفة اللاهوتية على إملاءات الإله بينما كان موضوع الفلسفة العلمانية/العلم يعتمد على العقل، على الأنا/العقل الديكارتي والعقل المتعالي الكانطي. وهكذا، فإن المعرفة الإمبريالية الغربية كانت تنوجد باللغات الإمبريالية الغربية، وكان لها أساس تستند إليه من الناحية السياسية، وهو أساس يقوم على الذات اللاهوتية والذات العقلانية. يضفي هذا الأساس الشرعية على الافتراضات والمزاعم القائلة بأن المعرفة كانت خارج الأجساد والأماكن وأن اللاهوت المسيحي والفلسفة العلمانية والعلم كانوا حدود صناعة المعرفة، التي من دونها، وما بعدها وكإضافة إليها، كانت كل المعارف منعدمة: الفلكلور، والأسطورة، والمعرفة التقليدية، كلها اخترعت لإضفاء الشرعية على نظرية المعرفة الإمبريالية.

وضعت سياسات الذات اللاهوتية والأنا العقلانية الجسد في صناعة المعرفة بين قوسين (Mignolo, 2007a). من خلال تحديد المعرفة في العقل فقط، ووضع «الصفات الثانوية» بين قوسين (التأثيرات والعواطف والرغبات والغضب والإذلال... إلخ)، فإن الفاعلين الاجتماعيين الذين تصادف وجودهم كبيض، يسكنون أوروبا/الغرب المسيحي ويتحدثون بلغات محددة، افترضوا أن ما كان لهم في هذا المكان صحيحاً، والذي حقق واستوفى

تأثيراتهم وعواطفهم ومخاوفهم وغضبهم، كان بالفعل صالحاً لبقية الكوكب، وبالتالي، فقد كانوا المودعين والضامنين والمبدعين والموزعين للمعرفة الكونية.

في عملية التشريع المعولم للنظام الأوروبي للاعتقاد وبنية المعرفة، لم تكن الكائنات البشرية، التي لم تكن مسيحية تسكن ذكريات أوروبا، من اليونان وعبر روما، على دراية باللغات الأوروبية الإمبريالية الحديثة الست، وبصراحة، لم تكن تهتم كثيراً بكل ذلك، حتى أدركت أنها كانت تتوقع ويطلب منها أن تخضع للمعرفة والمعتقد وأسلوب الحياة والنظرة الأوروبية للعالم (وفي القرن العشرين إلى الولايات المتحدة أيضاً).

وجاءت ردود الفعل عكسية، منذ القرن السادس عشر، من جميع أنحاء العالم، ولكن تمكّنت سياسات الذات اللاهوتية والأنا العقلانية للمعرفة من أن تسود من خلال المؤسسات المستدامة اقتصادياً (الجامعات والمتاحف والوفود وموظفي الدولة والجيوش، وما إلى ذلك). الآن، نوع الاستجابات التي أشير إليها هي الردود التي أثارها صنع وإعادة صوغ قالب السلطة الاستعمارية: نسق مفاهيمي معقد يوجه الأعمال في مجال الاقتصاد (استغلال اليد العاملة والاستيلاء على الأراضي/الموارد الطبيعية)، السلطة (الحكومة والقوات العسكرية) والنوع/الجنس والمعرفة/الذاتية. بما أن الردود التي أشير إليها كانت ردوداً على قالب السلطة الاستعمارية، فإنني سأصف ردوداً ديكولونيالية (Mignolo, 2007b). توضح الحالات/الأمثلة التي عرضتها في القسم الثالث أنه في مثل هذه الاستجابات، واجهت سياسات المعرفة الجغرافية الديكولونيالية الافتراضات الإمبريالية المؤسسة سياسياً على الذات اللاهوتية والأنا العقلانية المستندة إلى الثوابت المفترضة حول كونية صناعة المعرفة الغربية وأسسها المؤسسية الراسخة والمتينة.

ولكن لا يزال هناك بعدٌ آخر في سياسات المعرفة الديكولونيالية ذات الصلة بحجتي: الادعاء بأن صنع المعرفة، من أجل تحقيق الرفاهية بدلاً من التحكم في الشعوب وتدبير قضاياها من أجل المصالح الإمبريالية، يجب أن يأتي من التجارب والحاجات المحلية، بدلاً من التجارب والحاجات الإمبريالية المحلية المتوقعة والمنتظرة للعالم. إنه ادعاء يستدعي أيضاً سياسات المعرفة الجسدية. لماذا؟ لأنه لم يتم فقط استبعاد الأقاليم والمناطق المحلية التي لم يتم فيها التحدث باللغات الإمبريالية، والتي كانت غريبة على تاريخ اليونانية واللاتينية، بل تم إعلان عدم أهليتهم من خلال إقصاء منتجهم المعرفي واستبعاد صنعهم للمعرفة في الهيئات والمؤسسات، حيث الضمان المفاهيمي الراعي للغتين اليونانية واللاتينية يضفي الشرعية على مسكنهما ليس فقط في الكوني، بل أيضاً في الأجساد. إن العنصرية، كما نستشعرها اليوم، كانت نتيجة لاختراع مفهومين للمعرفة الإمبريالية: أن بعض الأجساد كانت أقل شأناً من البعض الآخر، وأن أجساداً دونية كانت تحمل ذكاء أدنى. إن ظهور سياسة المعرفة للجسد هو خط المسار الثاني للتفكير والخيار الديكولونياليين البديلين.

لا يزال بإمكانك أن تجادل بأن هناك «هيئات» و«مناطق» بحاجة إلى إرشادات من «الهيئات» و«المناطق» المتقدمة التي وصلت إلى هناك أولاً وتعرف كيف تفعل ذلك. كن ليبرالياً نزيهاً، وسوف تدرك أنك لا تريد «أن تفرض» معرفتك وخبرتك ولكن «أن تعمل مع السكان المحليين». المشكلة هي، ما هي الأجندة التي ستنفذها، أجندتك أم أجندتهم؟ فلنعد إلى تشاترجي وسميث وقتئذ.

يفترض التفكير الديكولونيالي البديل فك الارتباط (الإيبيستمولوجي والسياسي) مع شبكة المعرفة الإمبريالية (ذات الأساس السياسي الذي يرتكز على الذات اللاهوتية والأنا العقلانية) القائمة على تدبير التخصصات العلمية. من بين المواضيع المنتشرة في النقاشات اليوم، بعد الأزمة المالية في وول ستريت، هو «كيفية إنقاذ الرأسمالية». سيكون السؤال الديكولونيالي هو: «لماذا تريد إنقاذ الرأسمالية وليس إنقاذ البشر؟ لماذا إنقاذ كيان مجرّد، وليس الأرواح البشرية التي تدمّرها الرأسمالية باستمرار؟» وعلى نفس المنوال، تضع سياسات المعرفة الجسدية والجغرافية والتفكير والخيار الديكولونياليين البديلين الأرواح البشرية والحياة بوجه عام في المقام الأول بدلاً من تقديم ادعاءات حول «تحويل التخصصات العلمية». ولكن، ومن خلال المطالبة بالحياة والأرواح البشرية في المقام الأول، فإن التفكير الديكولونيالي البديل لا يعني التحالف مع «سياسات الحياة في حد ذاتها» كما فعل نيكولاس روز (Rose, 2007). إن «سياسات الحياة في حد ذاتها» لدى روز هي التطور الأخير في «تسليع الحياة» و«السلطة البيولوجية» (كما فعل فوكو). ففي «**سياسات الحياة في حد ذاتها**»، توحد الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية للتحكم في الحياة، وفي نفس الوقت لخلق المزيد من المستهلكين، قواها وترص صفوفها. كانت السياسات البيولوجية، في تصور فوكو، واحدة من النتائج العملية لسياسات المعرفة القائمة على الأنا العقلانية التي تُنفذ في مجال الدولة. سياسات الحياة في حد ذاتها تمتد إلى السوق. وهكذا، تصف سياسات الحياة في حد ذاتها الإمكانات الهائلة للتكنولوجيا البيولوجية لتوليد المستهلكين الذين يستثمرون أرباحهم في شراء المنتجات المعززة للصحة، من أجل الحفاظ على إعادة إنتاج التكنولوجيا التي، «ستحسن» التحكم والسيطرة على الكائنات البشرية، وفي نفس الوقت، مع خلق مزيد من الثروة من خلال الأموال المستثمرة من جانب المستهلكين، الذين يشترون تكنولوجيا تعزيز الصحة.

هذه هي النقطة التي تنخرط فيها الخيارات الديكولونيالية، التي ترتكز على سياسات المعرفة الجسدية والجغرافية، في تحرير المعرفة من شوائب الخطاب الكولونيالي وصنع المعرفة الديكولونيالية، وفك الارتباط مع شبكة المعرفة الإمبريالية/الحداثية ومع قالب السلطة الاستعمارية معاً.

المراجع

Agnew, John (2007). «Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics.» *International Political Sociology*: vol. 1, no. 2, June, pp. 138–148.

Benveniste, Emile (1970). «L'appareil formel de l'enunciation.» *Langages:* vol. 17, no. 5, pp. 12–18.

Cash, Richard (2005). «Research Imbalance: Taking Science to the Problem.» *Harvard International Review:* 22 March, <http://www.harvardir.org/articles/1324/2/>.

Castro-Gómez, Santiago (2007). «The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re - organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism.» *Cultural Studies:* vol. 21, nos. 2-3, pp. 428–448.

Chatterjee, Partha (1998). «Talking about Our Modernity in Two Languages.» in: Partha Chatterjee. *A Possible India: Essays in Political Criticism*. Calcutta: Oxford University Press, pp. 263-285.

Chukwudi Eze, Emmanuel (1997). «The Color of Reason: The Idea of «Race» in Kant's Anthropology.» in: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.). *Postcolonial African Philosophy*. London: Blackwell, pp. 103-140.

Dilthey, Wilhelm (1991). *Introduction to the Human Sciences*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fanon, Frantz (1967 [1952]). *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles L. Markmann. New York: Grove Press.

Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Gordon, Lewis (1995). *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. London: Routledge.

Gagne, Karen M. (2007). «On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Winter Propose a New Mode of Being Human.» *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 5, no. 3, Summer, pp. 251–264.

Gordon, Lewis (2006) «Is the Human a Teleological Suspension of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter's Fanonian Biodicean Reflections.» in: Anthony Bogues (ed.). *After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*. Kingston: Ian Randle Publishers, pp. 237–257.

Gusdorf, Georges (1967). *Les Origines des sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris: Payot.

Heilbron, Johan (1995). *The Rise of Social Theory*. Translated by Sheila Gogol. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Hountondji, Paulin J. (1992 [1983]). «Recapturing,» in: V. Y. Mudimbe (ed.). *The Surreptitious Speech*: *Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 238-248.

Kant, Immanuel (1991 [1798]). «The Contest of Faculties.» in: Hans Reiss (ed.) *Kant: Political Writings*. 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Mahbubani, Kishore (2001). *Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West*. Hannover: Steerforth Press.

Mignolo, Walter D. (1983). «Comprensión hermenéutica y comprensión teórica.» *Revista de Literatura:* vol. 90: 5–38.

Mignolo, Walter D. (1989). «Teorías literarias o de la literature/Qué son y para qué sirven?.» in: Graciela Reyes (ed.). *Teorias literarias en la actualidad*. Madrid: Ediciones El Arquero, pp. 41-78.

Mignolo, Walter D. (1993). «Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?.» *Latin American Research Review*: vol. 28, no. 3, pp. 120–131.

Mignolo, Walter D. (1999). «I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference.» *Journal of Latin American Cultural Studies:* vol. 8, no. 2, pp. 235–245.

Mignolo, Walter D. (2002). «Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference.» *South Atlantic Quarterly*: vol. 103, no. 1, pp. 57–96.

Mignolo, Walter D. (2003). «Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University.» *Nepantla: Views from South:* vol. 4, no. 1, pp. 97–119.

Mignolo, Walter D. (2005 [1995]). «Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations.» in: Henry Schartz and Sangeeta Ray (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. London: Blackwell.

Mignolo, Walter D. (2007a). «Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality.» *Cultural Studies:* vol. 21, nos. 2–3, pp. 449–514.

Mignolo, Walter D. (2007b). «The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics.» *Anales Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano Universidad de Goteborg): nos. 9-10, pp. 43–72.

Mignolo, Walter D. (2008). «Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto.» *Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication*, 2 February. <http://subalternstudies.com/?p=193>.

Mignolo, Walter D. (2011). «The Darker Side of the Enlightenment: A De- colonial Reading of Kant's *Geography*.» in: Stuart Elden and Eduardo Mendieta (eds.). *Readings on Kant's Geography*. Stony Brook: Stony Brook Press.

Pletsch, Carl E. (1981) «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975.» *Comparative Studies in Society and History:* vol. 23, no. 4, pp. 565–590.

Readings, Bill (1996). *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rose, Nikolas (2007). *The Politics of Life Itself*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Shiva, Vandana (1993). *The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity*. London: Zed Books.

Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London; New York: Zed Books.

Todorov, Tzvetan (1970). «Problèmes de l'enunciation.» [introduction to a monographic issue], *Languages:* vol. 17: 3–11.

Wallerstein, Immanuel [et al.] (1995). *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Wiredu, Kwasi (1992). «Formulating Modern Thoughts in African Languages: Some Theoretical Considerations.» in: V.Y. Mudimbe (ed.). *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 301-332.

Wiredu, Kwasi (1998). «Toward Decolonizing African Philosophy and Religion.» *African Studies Quarterly: The Online Journal of African Studies:* vol. 1, no. 4.

Wynter, Sylvia (2001). «Towards the Sociogenic Principle: Fanon, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be «Black».» in: Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio Gómez-Moriana (eds.). *National Identities and Socio-political Changes in Latin America*. New York: Routledge, pp. 30-66.

الذات المسلمة الحديثة بين «دولة مستحيلة» و«دولة ضارية»: الإخوان المسلمون في مصر نموذجاً

فيروز سالم(*)
طالبة دكتوراه ومحاضرة في جامعة بيرزيت.

مقدمة

تحاول هذه الدراسة فحص أفكار المفكر وائل حلّاق حول استحالة قيام دولة إسلامية بالمعنى الحديث للدولة لتناقضها الداخلي مع أسس الشريعة الأخلاقية في كتابه **الدولة المستحيلة**، وذلك من خلال فهم إشكاليات هذا الطرح بالانتباه إلى الاختلافات في فكرة الدولة الحديثة بين التطبيقين الغربي والعربي. وتستعين الدراسة بأفكار نزيه الأيوبي في كتابه **تضخيم الدولة العربية** لسد الفجوة التي تراها الدراسة في طرح حلّاق. ففي حين تقوم فكرة حلّاق على أن الذات التي تنتجها الدولة الحديثة خاضعة كلياً للدولة، يرى الأيوبي أن الدولة العربية تعاني أزمات اجتماعية واقتصادية سياسية وغير قادرة على فرض هيمنتها على الشعوب، لذلك تلجأ إلى الإفراط في القوة والتي يطلق عليها «دولة ضارية».

ولفحص هذه الأطر النظرية ستركز الورقة على تجربة جماعة الإخوان المسلمين في مصر خلال القرن الماضي، وعلى تأرجح مخيالها السياسي بين «دولة مستحيلة» وبين «دولة ضارية». ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة التي تهدف إلى محاولة فهم الإشكاليات الرئيسية التي تواجها الذات المسلمة الحديثة وعلاقتها مع الدولة في الوطن العربي. وهو ما قد يساعدنا على فهم سبب تزايد شعبية تيارات تدعو إلى العودة إلى نظام تقليدي وهو الإسلام رغم مظاهر الحداثة التي باتت عنصراً أساسياً متغلغلاً في حياة المسلمين. لذا، ستحاول الدراسة التركيز على حالة جماعة الإخوان المسلمين في مصر والإجابة عن سؤال رئيسي: ما هي الإشكاليات الجوهرية في الخطاب الإسلامي الحديث حول علاقة الذات المسلمة مع الدولة القومية الحديثة؟ إضافة إلى أسئلة فرعية حول ما هو شكل الدولة الإسلامية المتخيَلة عند الجماعة؟ وما هي الحدود بين النظرية والممارسة في المشروع السياسي للجماعة؟ ونجادل هنا بأن الجماعة عانت حالة تهجين ثقافي بين مفاهيم الحداثة والإسلام

(*) البريد الإلكتروني: fairouz_16@yahoo.com.

كما هي حال الذات المسلمة في ظل الدولة الحديثة، وأن أزمة الإخوان مرتبطة عضوياً بأزمة الدولة العربية الأخلاقية والسياسية والاقتصادية. فقد بقي نموذج الدولة الحديثة هو المحدد للمخيال السياسي للإسلاميين مع إضفاء طابع إسلامي عليه. وأدّى وجود دولة عربية قمعية دوراً اساسياً في قصور فهم الإسلاميين لأسس الدولة الحديثة وما نتج من ذلك من محدودية خيالهم وخبرتهم السياسية.

وستعتمد الدراسة منهجية دراسة الحالة والتي ستركز على تجربة الإخوان المسلمين في مصر، حيث ستقوم بالاطلاع على عدد من المراجع الثانوية العربية والأجنبية ذات الصلة. وتنقسم الورقة إلى قسمين: الشريعة والدولة الحديثة: توافق أم تعارض، مشروع الإخوان المسلمين: بين دولة عربية «ضارية» ودولة إسلامية «مستحيلة».

أولاً: الشريعة والدولة الحديثة: توافق أم تعارض؟

انشغل المفكرون العرب والغربيون على مدار العقود الماضية بتحليل العلاقة المتشابكة بين الحداثة والإسلام، ليس من منطلق نظري وتاريخي فحسب، بل كواقع معاش باتت الحداثة ومخرجاتها متغلغلة فيه بكل تفاصيله. فالحداثة التي تنطوي على مفاهيم فلسفية متعددة قامت على ثلاثة أسس محورية وهي: محورية الإنسان (الذات)، العقلانية (العقل مصدر المعرفة)، والحركة وقانون التطور العام (المصطفى، 2016: 147). فالحداثة ليست مرادفة للعصرانية والتجديد أو التحديث كما استهلكها العرب والمسلمون على مدار سنوات. ولكنها، كما تشير هبة رؤوف، هي فلسفة كاملة تمثل منطق العقل الغربي الذي أنتجه عصر التنوير، ومرتبطة جوهرياً بالرأسمالية وحماية السوق والتوسع الاستعماري. فبنية الدولة الحديثة، والتي هي أهم تجليات الحداثة، مرتبطة على نحو وثيق بالمشروع الرأسمالي حيث تأسيس الدولة القومية وإنهاء الحروب الأوروبية كان شرطاً ضرورياً لإحداث التحولات الرأسمالية والتوسعات الإمبريالية في العالم (رؤوف، 2015أ: 196).

وقد كان تطور مفهوم الدولة القومية مصاحباً لظروف تاريخية عاشتها أوروبا، وقد ظلت أفكار المفكر الألماني هيغل ذات الأثر الأكبر في فهم مفهوم الدولة بوصفها كياناً خارجاً عن المجتمع المدني. والدولة هنا هي «شخصية معنوية» تمتلك عقلاً يشرف على شؤون شعب معيّن وفق مبدأ «السيادة» بشقيها الداخلي (سلطة الحاكم على رعاياه) أو الخارجي (سلطة الدولة على أراضيها مقابل غيرها من الدول). فأصبحت الدولة كما يراها فيبر هي صاحبة الحق الشرعي في استخدام العنف داخل المجتمع (الأيوبي، 2010: 48). إذاً،فإن مفهوم الدولة القومية الحديثة قد نشأ عضوياً في الغرب حيث صاحبه سلسلة من التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ولا سيما السياسية، بعكس ظروف نشأتها في العالم العربي والإسلامي تحت مظلة الاستعمار.

فقد أصبح هذا الكيان المسمى الدولة القومية الحديثة شكلاً لثقافة كونية مَنشؤها الحضارة الغربية، التي سعت بكل السبل إلى جعلها هدفاً ترنو الشعوب الأخرى إلى اللحاق

به بوصفه الشكل الأمثل للتقدم والرقي. وهي ثقافة تستند كما يشير جون غراي (John Gray) إلى المشروع المركزي للتنوير القائم على أن تحل الأخلاق النقدية العقلانية محل الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي، وأن يقدَّم ذلك كأساس لحضارة كونية (Gray, 1995: 123). وتراوح مفهوم الدولة بين المعاني التي وضعها المفكرون الغربيون بشتى توجهاتهم الفكرية، فمن تغليب المصلحة العامة عند هيغل إلى تغليب قانون الطبيعة عند هوبز وشميث وصولاً إلى سيطرة الطبقة الممتلكة لوسائل الإنتاج عند ماركس ومزيج المجتمع السياسي والمدني عند غرامشي (حلّاق، 2013: 58). إلا أنه في الشرق الأوسط المعاصر سيطر، بحسب نزيه الأيوبي، شكل الدولة كما يراها غرامشي بوصفها أداة للسيطرة والهيمنة (الأيوبي، 2010: 44).

فالدولة العربية، كما يراها الأيوبي، هي في الأغلب «دولة ضارية» تلجأ إلى القوة المفرطة للمحافظة على نفسها، ولكنها في الوقت ذاته دولة ضعيفة تفتقر إلى قوة البنية التحتية التي تمكن الدول من النفاذ في المجتمع بصورة فعالة. كما أنها تفتقر إلى الهيمنة الأيديولوجية كما يراها غرامشي، والتي تعد ضرورية لتكوين كتلة اجتماعية تاريخية تقبل بشرعية الطبقة الحاكمة. ويجادل بأن هذا يعود في الأغلب إلى أن الدولة العربية لم تنمُ طبيعياً في ظل تحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية خاصة فيها كما كان الحال في الغرب. كما لم تتطور فيها «الفردانية الفلسفية» ولا الطبقات الاجتماعية على نحو جيد، وهذا أعاق تطور سياسة على شاكلة المجتمعات الغربية الرأسمالية، فظلت سياسة الدولة العربية تميل إلى اتخاذ شكل متمفصل (تشاركي) كما هو حال تشكيلاتها الاجتماعية «المتمفصلة» أيضاً. ويشرح الأيوبي «التشاركية» بكونها تسمح للمصالح الخاصة أن تنفذ إلى جهاز الدولة (الأيوبي، 2010: 36 ـ 37).

ولعل من الضروري قبل الحديث عن مدى توافق هذه الدولة الغربية المنشأ مع الشريعة الإسلامية، عند وائل حلّاق، أن ننظر إلى مواصفات هذه الدولة الحديثة وما عكسته من تشوهات الحداثة. يرى حلّاق أن الدولة الحديثة تمتلك خمس خواص جوهرية وهي: (1) الدولة نتاج تاريخي محدد ومحلي؛ (2) سيادة الدولة والميتافيزيقيا التي أنتجتها؛ (3) احتكار الدولة التشريع وخاصة العنف المشروع؛ (4) البيروقراطية العقلانية؛ (5) الهيمنة الثقافية على النظام الاجتماعي (حلّاق، 2012: 63). فالدولة كما أشرنا سابقاً جاءت ضمن صيرورة تاريخية محددة وفرضت بالقوة على الشعوب الفقيرة التي لم تكن مرت بنفس التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما أنتجت تصوراً للسيادة قائماً على الإخضاع والتحكم متمثلاً بمفهوم سيادة الحاكم أو القانون، فأصبحت بذلك هي الجهة الوحيدة المخولة بوضع القوانين والتشريع واستخدام العنف. والدولة تمتلك نظاماً إدارياً قائماً على العقلانية يتعامل مع الجميع وفق مبدأ المساواة العمياء، والمواطنون هم أمام هذا النظام الإداري أسماء وأرقام في سجلات الدولة لا اختلاف بينهم. وأخيراً، فإن الدولة قادرة على التغلغل في النظام الاجتماعي وإنتاج المواطنين ثقافياً بما يخدم مصالحها وتدمير أي كيانات مستقلة قد تهدد سيادتها. وتمثل النقطة الأخيرة محور نقدنا لطرح حلّاق

والتي تحاول الورقة من خلال الاستعانة بأفكار نزيه الأيوبي حول الدولة العربية إيجاد فهم أعمق لعلاقة الذات المسلمة مع الدولة في الوطن العربي.

ويتركز النقد للحداثة والدولة الحديثة بصورة أساسية على الأزمة الأخلاقية للحداثة والتي روجَّت لما تسميه هبة رؤوف «أسطورة التحكم الكامل»، حيث قامت الدولة على فكرة تحكيم العقل وسيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى سير العلاقات الاجتماعية. ولكن الحداثة لم تستطع الإيفاء بوعدها بمستقبل أفضل للبشرية بهذه الأدوات، فلم يعمّ السلام ولم تتمكن البشرية من السيطرة على الطبيعة ودمَّر العلم والتكنولوجيا الصناعية البيئة ولم تحل الأسواق الحرة مشكلة الفقر (رؤوف، 2015أ: 160 ـ 161). فالحداثة باتت تواجه إشكاليات الفقر والجوع والمرض التي نتجت من مشروعها الرأسمالي والصناعي وتفكك العلاقات الاجتماعية والأسرية بفعل الفردانية ورأسمالية الدولة (حلّاق، 2012: 33 ـ 35).

وفي ضوء هذه المعطيات، يتساءل حلّاق حول إمكان توافق هذا المشروع الحداثي الذي يعاني إشكاليات أخلاقية مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وهل يمكن التوليف بين الدولة الحديثة وبين الشريعة كما ادعى الإسلاميون لعقود طويلة. في البداية، لا بد من الوقوف على مفهوم الشريعة وتمييزها من القانون الوضعي الذي يحكم الدولة الحديثة. يقول ابن خلدون في مقدمته: «فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة، لأن الوازع فيها ذاتي (ابن خلدون، 2005: 204). فالشريعة، كما يشير وائل حلّاق، تتجاوز كونها مجموعة قوانين تسيّر حياة الناس، بل هي بنية معقدة ومترابطة من الممارسات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والتعليمية والفكرية والثقافية (حلّاق، 2017: 275). فقد كان الحاكم منذ فجر الإسلام وحتى أواسط القرن التاسع عشر ينصاع باستمرار أمام أحكام الشريعة ومن يمثلها في حكم الشعب. فنظام الحكم الإسلامي استند إلى قوة الشريعة الأخلاقية فتجنب توظيف أدوات الإخضاع والسيطرة (حلّاق، 2017: 81). وتقوم مقاربة حلّاق للدولة الحديثة على المنطق المكيافيللي، الذي تأثرت به الدولة الحديثة منذ نشأتها بصورة جليّة. ويقوم هذا المنطق على فكرة «حياد الدولة الأخلاقي». فالدولة حسب مكيافيللي لا يجب أن تتصل ممارساتها من قريب أو بعيد بموضوع الأخلاق الفردية أو اللاأخلاق، فمنطق من في السلطة مختلف كلياً عن منطق من هو خارج السلطة سواء من حيث الغايات أو الوسائل (إسماعيل، 2018: 23). وبالتالي لا يجب أن تحكم الأخلاق السياسة، لأن ذلك برأي مكيافيللي ينتج منه في الأغلب إخفاق محتم؛ لذا يرى أن الدين والأخلاق أدوات يمكن استثمارها لتدعيم السلطة السياسية (حلّاق، 2017: 24).

وهنا، وانطلاقاً من تعريفنا السابق للشريعة بوصفها نظاماً أخلاقياً معقداً ومتكاملاً ومختلفاً تماماً عن القانون الوضعي، فإننا سنقوم بالتركيز على ثلاثة مفاهيم رئيسية يكمن فيها جوهر التناقض بين الشريعة والدولة الحديثة في طرح حلّاق وهي: السيادة، الجماعة، العدالة.

أولاً، يمثل مفهوم السيادة الذي تطرقنا إليه سابقاً بوصفه تمثيلاً لسلطة القانون أو الحاكم على شعب معيّن داخل حدود جغرافية معيّنة أهم تناقض قد يواجهه أي حكم يستند إلى الشريعة الإسلامية. فالشريعة الإسلامية قائمة على فكرة أساسية وهي أن السيادة لله وهو صاحب الإرادة العليا وهو الوحيد الذي يبذل في سبيله الغالي والنفيس. في المقابل فإن الدولة الحديثة تفرض نفسها على أنها «غاية الغايات» وصاحبة الإرادة السياسية والوحيدة التي يحق لها تشريع العنف وتفرض على رعاياها أن يضحّوا في سبيلها. ويرى حلّاق أن الإسلام قائم على أساس الشريعة والتي هي نظام أخلاقي مبني على السيادة الإلهية، وهو ما يتناقض مع الارادة السيادية للدولة الحديثة التي يرتبط وجودها أصلاً بفكرة السيادة، وهو ما يجعل من المستحيل قيام دولة قومية بناء على النظام الإسلامي للسيادة الإلهية (حلّاق، 2014: 110 ـ 111).

فالقرآن كما يسميه حلّاق «نظرية أخلاق كونية» لا تقوم على المنفعة بل على هدف وحيد وهو دفع الناس إلى فعل الخير، وهو في تناقض مع القانون الوضعي الذي يدعم سيادة الدولة المطلقة. لذا فإن القبول بهذا القانون الوضعي لا بد أن يعني ضمناً التخلي عن القوانين الأخلاقية التي جاءت في القرآن والشريعة. وفي الجانب السياسي، فإن مفهوم كارل شميث للسلطة هو المبدأ الذي تدور حوله الدولة الحديثة ألا وهو أن السلطة هي الإله الجديد وأن لها اليد العليا وليس الأخلاق (حلّاق، 2014: 174 ـ 175). ويمكن هنا أيضاً النظر إلى «حالة الاستثناء» لفهم أعمق لطرح حلّاق ومدى تعارض الشريعة مع أسس الدولة الحديثة. فالشريعة باعتبارها مجموعة من الممارسات الأخلاقية لا يمكن تعطيل العمل بها تحت أي ظرف كما هي الحال مع القانون الوضعي الذي بإمكان الحاكم أن يعلق العمل به في حالة الطوارئ. فصاحب السيادة كما يراه كارل شميث هو من بيده إقرار حالة الاستثناء، وهي الإشكالية التي حاول جورجيو أغامبين في كتابه **حالة الاستثناء** أن يناقشها بوصفها الحالة التي يحق للحاكم أن يستبيح الحقوق التي كفلها القانون للمواطنين خوفاً على سيادة الدولة (أغامبين، 2015: 15). فهي الحالة التي يتحول فيها المواطن من ذات سياسية إلى «إنسان مستباح» في إشارة إلى شخصية «homo sacre» في القانون الروماني، وهو إنسان ملعون أو منفي أو مجرد من مواطنيته. وحياة هذا الشخص تصبح مكرّسة للآلهة (وهي الدولة في فكر شميث) ولكنها حياة لا تحمل أي مغزى بالنسبة إلى صاحب السيادة، فبالتالي يمكن عزله عن الوجود الطبيعي للإنسانية أو الحياة السياسية وتركه يعيش في ما يطلق عليه أغامبين «حياة عارية» (أغامبين، 2015: 31).

وتعتبر «حالة الاستثناء» أبرز آليات السلطة في المنطقة العربية كما يشير ساري حنفي في تصديره لكتاب **حالة استثناء** لأغامبين. فالصورة الأوضح لهذه الحالة هي قانون الطوارئ الذي ظل سيفاً مصلتاً على رقاب الشعوب العربية في عدة دول كسورية والجزائر ومصر والأردن لسنين طويلة. فيعامل قانون الطوارئ الناس بطرق متفاوتة وفقاً لولائهم للنخبة الحاكمة (أغامبين، 2015: 27). كما أن هذه الحالة تتمثل بتعليق الحاكم العمل ببعض اللوائح والقوانين فاتحاً المجال لإعفاء الحكومة من بعض التزاماتها أو سلب بعض

الحقوق من الفئات غير المرغوب فيها. وهو ما يحدث غالباً في مصر والأردن. حيث يعدل في كثير من الأحيان قانون الانتخابات بعد كل انتخابات، بهدف تمكين بعض القوى السياسية وإقصاء آخرين. علاوة على ذلك، يشير حنفي إلى تمثل حالة الاستثناء بحالة من البيروقراطية العقيمة التي تحكم المجتمع أكثر من القانون نفسه. فتحول بهذا المواطن العربي إلى كائن مستباح يحق للحاكم أن يحرمه من الحياة الكريمة والعادلة. كما تستبيح أجهزة الدولة هذا الكائن بالنهب الاقتصادي والحكم البوليسي والاعتقال والتعذيب بدون محاسبة عادلة (أغامبين، 2015: 28 ـ 29).

ثانياً، التصور المختلف لمفهوم الجماعة الذي تقوم عليه كل من الدولة الحديثة ونظيرتها الإسلامية يعَدّ إشكالاً رئيسياً لأي مشروع يسعى إلى التوفيق بين الإسلام والدولة الحديثة. فمفهوم الأمة ككيان بالتصور الإسلامي يختلف جذرياً عن مفهوم الشعب في نظر الدولة القومية الحديثة، وهو أمر وإن كان مرتبطاً على نحو كبير بمفهوم السيادة الذي ناقشناه في الفقرات السابقة إلا أنه مرتبط بصورة أكبر بتصور مختلف لطبيعة المواطن. وهو التصور الذي يحدد شكل الجماعة (الذوات) وعلاقتها مع الحكم في كل من الفهم الإسلامي ونقيضه الحداثي. فالدولة الحديثة قائمة على إخضاع الذات والسيطرة عليها بهدف تسخيرها لخدمة الدولة وهو الأمر الذي لا تقوم به الدولة فقط من خلال السيطرة على الجسد، ولكن أيضاً من خلال نظام معرفي يدعم سيطرة الدولة على الذات. فعلاقة المواطن بالدولة الحديثة هي علاقة قائمة على الخضوع والمنفعة وهو ما ينتج ذاتاً مختلفة عن تلك الذات المسلمة التي ينتجها الحكم الإسلامي القائم على نظام أخلاقي يسمى الشريعة (حلّاق، 2014: 193). فالذات المسلمة التي يتصورها الحكم الإسلامي تعتمد على ما يسميه «تقنيات الذات»، والتي هي مرادف لمفهوم «التقوى» في الفكر الإسلامي. حيث ينبع الانضباط هنا بالأساس من فكرة سيادة الله على تلك الذات وكذلك على الجسد، مما ينتج بالضرورة ذاتاً أخلاقية مناقضة للذات التي تنتجها الدولة الحديثة (حلّاق، 2014: 148).

ثالثاً، يبرز مفهوم العدالة كتناقض رئيسي يواجهه الخطاب الإسلامي الحديث في ظل الحداثة ومشاكلها الأخلاقية. فينطوي مفهوم العدالة، والذي بات محوراً رئيسياً في خطاب الحركات الإسلامية الحديثة بل وبات اسماً تحمله العديد من هذه الحركات، على إشكال كبير من حيث تَعارُضه مع بنية الدولة الحديثة، وبخاصة في ظل نظام رأسمالي معولم يفقد فيه هذا المفهوم أسسه الرئيسية. فكان الاهتمام بالفقراء وإعطاؤهم من مال الأغنياء هو حق لهم في المال الذي هو أصلاً ملك لله وخاضع لسيادته، فبالتالي ليس لحاكم أو أي سلطة أن تلغيه أو تنتهكه. وإذا نظرنا إلى الشريعة بوصفها نظاماً أخلاقياً فإنها تفشل إذاً، في ظل دولة حديثة جاءت أصلاً لتدعم الرأسمالية وتعزز توسعها، في إرساء العدالة بمختلف أشكالها. فكما يرى حلّاق فإن الشريعة كنظام أخلاقي تنظر إلى الاقتصاد من منظور أخلاقي أيضاً وهو ما يتعارض مع الرأسمالية الحديثة وقيمها القائمة

على مبدأ الاستغلال. وهذا ما دفع الاستعمار الأوروبي، على حد قوله، إلى تفكيك الأبنية الاقتصادية التي سادت البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر والتي كانت معتمدة على الشريعة كمرجعية. ساعين بذلك إلى فتح المجال لهيمنة سياسية واقتصادية أوسع وهو ما تحقق بالقضاء على الشريعة، واختزالها في قوانين الاحوال الشخصية المفرغة من معناها الحقيقي المرتبط أصلاً بالمنظومة الأخلاقية للإسلام (حلّاق، 2014: 262).

باختصار، سعينا من خلال النقاش السابق لبنية الشريعة الإسلامية والدولة القومية الحديثة إلى الوقوف على أوجه التناقض بين كل منهما بالتركيز على تنظير وائل حلّاق حول «الدولة المستحيلة»، للانطلاق من هذا الإطار النظري إلى دراسة الخطاب الإسلامي الحديث والوقوف على إشكالياته بناءً على التناقضات الجوهرية التي يحملها. وقد أمعنّا النظر في ما سبق بالمبادئ الجوهرية التي جاءت بها الحداثة ومثلت الأساس الذي بنيت عليه الدولة القومية الحديثة الأوروبية الأصل، ساعين إلى إثبات التناقض الجوهري بين الشريعة الإسلامية وهذا المشروع الأوروبي الذي فرض عنوة على العالم غير المسيحي. وخرجنا بثلاث قضايا رئيسية في طرح حلّاق (السيادة، الجماعة، العدالة) يكمن فيها الإشكال الرئيسي في فكرة دولة إسلامية حديثة توفق بين الشريعة كنظام حكم والدولة الحداثية. حيث بنية الدولة الحديثة قائمة على الهرمية والعقلانية والبيروقراطية التي تركز السلطة والمال في يد مجموعة معينة من جهة، وتقوم على فصل الأخلاق عن الاقتصاد والسياسة والعلوم والقانون من جهة أخرى. فالشريعة لا يمكن أن تخضع للعقلانية السياسية أو العلمية أو الاقتصادية التي قد تسلب إنسانية أي شخص باسم القانون أو العلم أو التطور الاقتصادي. كما أن الإشكال يكمن في فهم الشريعة بوصفها مجموعة قوانين يمكن إدخالها على دستور الدولة الحديثة فتصبح بذلك دولة إسلامية. فالشريعة كما أشرنا في الفقرات السابقة، هي بنية معقدة من الممارسات المتكاملة على كل الأصعدة التي لا يمكن فصلها واجتزاؤها، وهو فهم كان للاستعمار دور في تكريسه بناء على العلمانية الغربية التي فصلت الدين عن الدولة في سياق تاريخي محدد. فالشريعة التي تختلف اختلاف جوهري عن القانون الوضعي، لا تنظر إلى الجميع على حدٍ سواء، حيث الفقراء كان لهم أفضلية على الأغنياء من حيث الرعاية والاهتمام. وهو الدور الذي كان للقضاة والعلماء تاريخياً دوراً مهماً في التأكد من أن الحاكم لا ينتهك حقوق المواطنين التي أقرتها الشريعة. وأشرنا إلى الإشكالية في طرح حلّاق والمتمثلة بافتراض أن العلاقة بين الذات والدولة في الغرب[1] هي نفسها في الوطن العربي. وأشرنا إلى أفكار نزيه الأيوبي القائلة بأن الدولة العربية في الغالب هي غير قادرة على التغلغل وفرض الهيمنة في المجتمع. فكيف إذاً صاغ الإسلاميون في مصر مشروعهم السياسي في ظل كل التناقضات

(1) قد يجادل البعض أن العلاقة بين الذات والدولة في الغرب أيضاً ليست علاقة خضوع كامل وهو أمر غير قابل للتعميم.

التي ناقشناها في هذا القسم؟ وكيف مثلت تجربتهم انعكاساً لتناقضات الذات المسلمة الحديثة؟

ثانياً: مشروع الإخوان المسلمين في مصر: بين دولة عربية «ضارية» ودولة إسلامية «مستحيلة»

بعد أن ناقشنا الإشكاليات الأخلاقية للحداثة وللدولة الحديثة في الجزء السابق، ووضحنا التناقضات التي يواجهها أي مشروع يطالب بتطبيق الشريعة في ظل الدولة القومية الحديثة. سنركز في هذا القسم على جماعة الإخوان المسلمين في مصر كدراسة حالة، لنحاول فهم صورة الدولة المتخيلة التي أرادوها وناضلوا من أجل الوصول لحكمها لسنوات طويلة. ونجادل في هذا القسم من الورقة أن إشكالية خطاب الإخوان المسلمين يكمن في افتقاره إلى فهم أسس الدولة الحديثة وآلياتها واعتقاده بأن المشكلة تكمن فيمن يدير هذه الدولة متغافلاً عن الإشكال البنيوي فيها الذي يتناقض مع المبدأ الرئيسي للإسلام وهو الشريعة. إضافة إلى عدم وضوح رؤيتهم حول ما هو البديل الذي سيقدمه تطبيق الشريعة في ظل دولة عربية حديثة تعاني أزمات سياسية واقتصادية وأخلاقية. فوقع هنا مشروع الإخوان المسلمين المنادي بأن «الإسلام هو الحل» بين مطرقة دولة عربية «ضارية» كما يسميها نزيه الأيوبي في كتابه **تضخيم الدولة العربية** وبين دولة إسلامية مستحيلة كما يسميها وائل حلّاق في كتابه **الدولة المستحيلة**. ونجادل في هذا القسم بأن الذات المسلمة الحديثة هي ذات متناقضة خاضعة لسيادة الدولة وللسيادة الإلهية في آنٍ واحد، وهو ما يجعل تنظير وائل حلّاق حول علاقة الخضوع الكامل للدولة الحديثة لا بد من تدعيمه بتنظير نزيه الأيوبي حول «الدولة الضارية» الذي قد يسد الفجوة ويساعدنا على تفسير حالة الذات المسلمة المتناقضة.

ونركز في الفقرات اللاحقة من البحث على محاولة فهم شكل الدولة الإسلامية المتخيلة التي أرادها الإخوان في مصر، وما هي الحدود بين النظرية والممارسة في مشروعهم السياسي لمحاولة فهم التناقض الذي تعيشه الذات المسلمة. فكما يرى هومي بابا في كتابه **موقع الثقافة**، على النظرية أن يتوافر فيها شرطان: «أولهما ـ هو عدم اكتفائها بالقاء الضوء على البنية العميقة لحدث، أو موضوع، أو نص ما، وثانيهما ـ هو قابليتها للترجمة» (بابا، 2004: 16). ويضيف أن ما ينبغي أن تنهض به النظرية بشكل أساسي، هو مواجهة مشكلة ما لتكون استجابة وتصدياً لهذه المشكلة «بروح من التمرد والعصيان والخروج على الضوابط، بطريقة متعدية للفروع المعرفية، على نحو يضع الذات في مكان آخر، أو زمن آخر يتم منه النظر وإعادة النظر» (بابا، 2004). فإلى أي مدى مثّل المشروع النظري للإخوان المسلمين في مصر تحدياً للأطر المعرفية الحداثية التي

ناقشناها في السابق، والأهم من ذلك هو مدى قابلية هذا المشروع للترجمة على الأرض في ظل التناقضات الجوهرية التي يعانيها والأزمات التي تعانيها الدولة العربية والذات المسلمة الحديثة.

فجماعة الإخوان المسلمين ومنذ نشأتها عام 1928 على يد مؤسسها حسن البنّا، قد شهدت تحولاً في خطابها ومدى تفاعلها مع الغرب، إلا أنها في المجمل قبلت الحداثة وصاغت تصورها للدولة المتخيلة بناءً على نموذج الدولة الغربية الحديثة ولكن مع إضفاء طابع إسلامي عليها. فكما يرى نوح فيلدمان، فإنه على الرغم من دعوة الإسلاميين إلى سيادة الشريعة في برامجهم إلا أنهم لا يدعون إلى إقامة النظام الشرعي الإسلامي الذي كان تاريخياً للعلماء الدور الأبرز في حمايته من فساد الحاكم. بل إنهم يدعون إلى أن يتولى الوظائف المؤسساتية الأساسية بما فيها التشريعية في الدولة الحديثة أناس «علمانيون» تعينهم الدولة من غير العلماء. فيمكن بذلك اعتبار ما يطرحه الإسلاميون «مجموعة من الترتيبات الدستورية المؤسلمة» (فيلدمان، 2014: 142 ـ 143). ويجادل فيلدمان بأن الاهتمام بالمقترحات الدستورية للإسلاميين يبرز ماهية مشروعهم الأيديولوجي الساعي إلى الإمساك بزمام الدولة الحديثة القائمة، ثم تحويل المجتمع «من خلال برنامج مبادئ وقوانين قادرة على تنفيذها بمرسوم» (فيلدمان، 2014: 138).

ولنا أن ننظر إلى اقتباس مهم عن صفحة الإخوان المسلمين الإلكترونية تحت عنوان الشريعة والدولة في المفهوم الإسلامي، لنفهم الإشكال الجلي الذي يعانية هذا التهجين الثقافي بين الشريعة والحداثة:

«الدولة المدنية كتعبير عصري عن الدولة الحديثة، بما يتلاءم مع المتغيرات الجديدة لا يتعارض مع تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأن الإسلام هو المرجعية العليا للأوطان الإسلامية أو هكذا يجب أن يكون الحال. فالدولة الحديثة بما فيها من آليات ونظم وقوانين وأجهزة إذا لم يكن فيها ما يتعارض مع ثوابت الإسلام القطعية فلا يوجد ما يمنع من تطويرها والاستفادة من تجارب الأمم المتقدمة كمنتج إنساني عام يجب الإفادة منه لمصلحة تقدمنا وتطورنا» (حلّاق، 2012: 22).

ويعزز هذا الاقتباس ما قلناه في السابق من قصور فهم الإسلاميين لأسس الدولة الحديثة وأزمتها الأخلاقية كمنتج حداثي يتنافى في جوهره مع القيم الأخلاقية للإسلام، وأن ما يطرحونه هو رؤية غير واضحة الملامح لهجين ثقافي (دولة إسلامية حديثة) وأسيرة للتصور الحداثي للدولة. ولكن الأبرز هنا هو النظرة الاستشراقية للذات المتمثلة بالإقرار بثنائية الأمم المتقدمة والمتخلفة التي صدرها الغرب من خلال الاستعمار، والقبول بأن هذا «المنتج الإنساني» هو الطريق نحو التقدم والتطور. وهو يعيدنا إلى فكرة الكونية التي روّجتها الحداثة من خلال الاستعمار المدعية بأن على الشعوب أن تسير بركب الحضارة الأوروبية حتى تتطور.

وبالرغم من التغير الذي شهده خطاب الإخوان المسلمين حول الدولة، والذي بدأ بالرفض المطلق للخضوع لدولة وحكومة لا ترتكز على الإسلام كما جاء في كتاب **الرسائل** للبنّا تحت عنوان «رسالة إلى الشباب»، إلا أنه لم يتطور إلى درجة أن يتم فيها طرح آفاق تجديدية من حيث فهم إشكاليات الدولة الحديثة. فيقول البنا:

« ونحن لا نعترف بأي نظام حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام ولا يستمد منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام» (سلطان، 2015: 176).

فالحكم الإسلامي الذي أراده البنّا هنا، هو «نظام حكومي» بالمعنى الحديث ولكنه يستند إلى الإسلام دون تصور واضح للكيفية التي سيطبق فيها هذا الحكم على أرض الواقع. وبقي بذلك هدف التمكين من إدارة الدولة هو الغاية الأساسية للجماعة على مر الزمن، بوصفه جزءاً من العقيدة، فيقول البنّا: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ» (سلطان، 2015: 177).

ويقول بهذا الصدد علاء النادي أن الدولة «أسطورة خلبت لب الإسلاميين» شغل الوصول اليها الإسلاميين عن تطوير مشروعهم، فكانت النتيجة «قزمية تصور الفصائل الإسلامية لمشروع التغيير وبالتالي تضخيم الذات والتمركز حولها» (رؤوف، 2015ب: 56). وترى هبة رؤوف أن محدودية الخيال السياسي للإسلاميين تمثل بدوران خطاباتهم حول فكرة «الحاكم» و«النظام» دون مراجعة فلسفة الدولة ونطاق سلطاتها في مقابل سلطة الأمة. كما أنها افتقرت لفهم عميق للاختلاف الجوهري بين فردية الفرد في الإسلام والفردية في الفكر الليبرالي (رؤوف، 2015ب: 58 ـ 59). والمهم برأيها أن الخطاب الإسلامي الحديث كان منفتحاً على النقد الغربي للعولمة والرأسمالية وخاصة الما بعد حداثي، لكنه كان على قطيعة مع الأسس الماركسية لهذا النقد كونها تمثل مرادفاً للإلحاد. فبهذا حرم الفكر الإسلامي من رافد مهم للفكر النقدي والثوري، الذي كان بالإمكان حسب رأيها أن يسهم في تطوير رؤية إسلامية ضد التوسع الرأسمالي وموقف مناهض للعولمة (رؤوف، 2015ب: 66).

ولنا أن نطّلع على اقتباس آخر من مبادئ الإخوان المسلمين المنشورة إلكترونياً عام 2006 ليتضح لنا حجم التناقض والتبسيط الذي يعانيه مشروعهم السياسي:

«يعتبر الإخوان المسلمون أن الإسلام يمثل مبادئ حكم عامة يمكن أن تتعامل مع المشكلات التي يواجهها المجتمع كالبطالة والتضخم والسكن وارتفاع الأسعار وانهيار القيم والمخدرات والمشكلات الأخرى. وأهم هذه المبادئ هي: (1) إعداد وتشكيل الفرد المسلم الذي يتمسك بالضمير والأخلاق الإسلامية بوصفه عاملاً فاعلاً في بناء المنشآت؛

(2) إصلاح البلاد إعلاماً وتعليماً واقتصاداً واجتماعاً وسياسةً؛ (3) الاعتماد على المرجعية الإسلامية كقاعدة» (فيلدمان، 2014: 144).

وهنا يواجه الإسلاميون التحدي الأكبر المتمثل برؤية قاصرة لشكل حكم إسلامي سيتعامل في ظل الدولة الحديثة مع ذوات تم إنتاجها بما لا يتسق مع هذا المنظور الأخلاقي. إضافة إلى الإشكال الجوهري في التصور القاصر للشريعة بكونها «مبادئ حكم عامة» يمكن أن تطبق بمجرد تولي حاكم «إسلامي» للسلطة.

وفي مراجعتها لمجمل ما نشر عن الإسلاميين في مجلة **المنار الجديد** على مدار عقدين من الزمان، تقول هبة رؤوف إن كتاباتهم في الأغلب كانت تدور حول ثلاثة محاور رئيسية: (1) هموم الحركة في ظل قمع الدولة (2) بعض الأطروحات حول المشروع السياسي غير مكتملة الملامح (3) العلاقة بالعالم وإدراك مستجداته (رؤوف، 2015ب: 48). فالإسلاميون بقبولهم للدولة، كما يوضح جاسم سلطان، وقعوا بين مقررات الفقيه القديم التي استحضرت في العصر الحالي دون مراجعة للأوضاع السياسية المستجدة من جهة، وبين مشكلات الواقع الذي عجز الفقيه عن تطوير الأدوات المناسبة لمقاربتها مع التراث. فأصبح الشباب المسلم في حيرة حيث إنه عاجز عن «الإفلات من الأطروحات الدينية ولا هو قادر المرور بها إلى الواقع» (سلطان، 2015: 86 ـ 87).

ويرى بروس رذرفورد (B. Rutherford) في مقالة بعنوان «ماذا يريد الإسلاميون في مصر؟»، بأنه لم يكن لدى الإسلاميين في مصر أي تصور أو إجراءات عملية لشكل القانون الذي أرادوا أن يشمله الدستور سوى أن يراعي الأحكام الإسلامية. فركزوا خطاباتهم على ضرورة أن «يحقق القانون مصالح المجتمع»، دون تحديد ما هي هذه المصالح أو حتى الآليات التي يتم من خلالها معرفة ما هي مصالح المجتمع في لحظة معينة. كما تشتمل خطاباتهم على ضرورة أن يكون الحاكم محاسباً أمام الشعب، وضرورة إزاحته عن الحكم في حال فساده. ولكن دون وضع أسس لآليات المساءلة التي يريدونها أو حتى آليات الإطاحة بالحاكم في حال فساده وفق قانونهم المتخيَّل (Rutherford, 2006: 719).

ويمكننا هنا العودة إلى موضوع «الدولة الضارية» ودورها في إعاقة هذه الأفكار المتخيلة من أن تجد طريقها إلى الواقع أو حتى الاصطدام معه، ليحصل الإسلاميون على فرصة للتعلم والانخراط في الحياة السياسية. فيشير رذرفورد أنه منذ منتصف التسعينيات بدأ الإخوان ببلورة أهدافهم السياسية بصورة أوضح، حيث يعزى هذا التحول إلى صعود الجيل الجديد من الحركة الذي حظي على تعليم أفضل ولديه قدر أكبر من البرغماتية. فقام من يطلق عليهم اسم «الإسلاميون الجدد» بإصدار كتيبات اتسمت بالاعتدال عن حقوق المرأة وأهمية المنافسة الانتخابية، إلا أنها صودرت من جانب أجهزة الدولة واعتُقل الكثير من القيادات الشابة التي شاركت بكتابتها. كما أُغلق الكثير من اتحادات الطلبة

والنقابات المهنية التي كان الإخوان فاعلين فيها، أو تم الالتفاف على ذلك من خلال القانون (Rutherford, 2006: 720).

ومع ازدياد قمع السلطة تجاه الجماعة حتى في ظل تعديلها لخطابها السياسي، زاد التوتر داخل الجماعة نفسها فأعاق تبلوراً واضحاً لأجندتها السياسية. ولكن الوضع بدأ بالتغير عام 2001 حيث أُطلق سراح العديد من القيادات الشابة من السجون، الذين قاموا بدورهم باستعادة موقعهم داخل الجماعة. علاوة على ذلك، شهدت هذه الفترة وفاة المرشد العام للجماعة مأمون الهضيبي الذي كان يمثل أفكار الجيل القديم من الإخوان المسلمين، ليفتح المجال أمام قيادات شابة مثل خيرت الشاطر ومحمد حبيب لتولي منصب نائب المرشد العام للإخوان المسلمين. ونُصِّب محمد عاكف مرشداً عاماً للجماعة حيث كان أكثر انفتاحاً على أفكار الجيل الجديد وتبنى الكثير من أفكارهم المعتدلة (Rutherford, 2006: 721).

ومثلت انتخابات عام 2005 فرصة للإخوان لطرح أفكارهم التجديدية بقوة، خاصة مع قرار السلطات المصرية آنذاك بتخفيف الخناق المفروض عليهم. ويشير رذرفورد إلى أن حملتهم الانتخابية حملت شكلاً ليبرالياً إلى حد كبير من حيث الدعوة إلى المساواة أمام القانون ودور المؤسسات الرقابية في الدولة وأهمية حماية الكثير من الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين. ولكن بقيت الشريعة كمرجعية هي حجر الزاوية في خطاباتهم السياسية، وبقي دور الدولة أخلاقي في تصورهم لشكل الحكم (Rutherford, 2006: 726-727). ويمكن القول بأن فوز الإخوان المسلمين في الانتخابات الرئاسية لعام 2012 كان الشعرة التي قصمت ظهر البعير في مشروعهم السياسي، فبعد وصولهم إلى هدفهم بإدارة الدولة عادوا إلى المربع الأول من القمع والحصار بعد الانقلاب العسكري عليهم في 2013. فقد جاء صعودهم الحكم في ظروف مضطربة ومحتقنة في الشارع المصري بعد إطاحة الرئيس المصري السابق حسني مبارك، ورفض الشارع لأشكال جديدة من الاستبداد. فشكلت أزمة الدستور الجديد بعد تولي محمد مرسي فسحة للهجوم على حكم الإخوان المسلمين، وبخاصة في وسائل الإعلام المصرية التي وصفت الدستور الجديد حينها بأنه «الأكثر إسلامية في تاريخ مصر». وفي ظل محدودية خبرتهم السياسية بسبب سنين طويلة من القمع والتناقضات الداخلية التي يعانيها مشروعهم السياسي، لم يتمكن الإخوان المسلمون من الصمود طويلاً في الحكم، وتمكن العسكر من استعادة الحكم الذي لطالما احتكروه. وبالرغم من تعالي الأصوات التي طرحت فكرة فصل السياسي عن الديني أو الدعوي في الجماعة خلال مراحل مختلفة، إلا أن هذا الطرح لم يأخذ بعين الاعتبار الإشكاليات البنيوية والواقعية التي يعيشها الإخوان في مصر. وفي هذا السياق، يرى خليل العناني أن الخلط بين السياسي والدعوي هو أحد الدعائم الأيديولوجية الرئيسية التي يقوم عليها الفكر والتنشئة الإخوانية. ومع تعرُّض الجماعة لعملية «استئصال وحشية»، تصبح فكرة القيام بمراجعات أيديولوجية عميقة في داخل البيت الإخواني المرتبك أصلاً مسألة بعيدة

المنال (العناني، 2016). وللمفارقة، كما يشير العناني، فإن قمع الدولة أدى دوراً مركزياً في دعم موقف المحافظين على حساب الإصلاحيين داخل الجماعة (العناني 2018: 219)، كما ساعد الجماعة في تحويل القمع إلى مصدر للتضامن والدعم الشعبي من خلال ما يسميه العناني «سردية المحنة» (العناني 2018: 121).

باختصار، فقد ناقشنا في هذا القسم الإشكاليات التي واجهها المشروع السياسي لأحد أكبر الحركات الإسلامية في المنطقة وهي جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وبيّنا أن تصورهم لبنية الدولة الإسلامية المتخيلة لم يخرج عن الحدود المعرفية للدولة الحديثة الغربية، واقتصر تصورهم للشريعة على مجموعة من القوانين التي يتم إضافتها للقوانين الوضعية للدولة، فتصبح الدولة بذلك إسلامية. ومع وجود دولة عربية «ضارية» تعاني أزمات الحداثة الأخلاقية إضافة إلى أزماتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الخاصة، حُرم الإخوان المسلمون من فرصة الانخراط في الحياة السياسية وانحسر فكرهم في الدفاع عن أنفسهم والتركيز على الوصول للحكم كأولوية للتغيير. وهكذا، تاه مشروع الإخوان السياسي بين عنف الدولة وتناقضاته الداخلية، وبقيت الهوة بين النظرية والممارسة كبيرة.

وقد أشرنا في هذا القسم إلى التحولات التي شهدها خطاب جماعة الإخوان المسلمين في مصر، من حيث تفاعله مع الدولة الحديثة. إلا أنه بكل الأحوال قبل بها كأمر واقع وحاول البحث عن نقاط تلاقٍ مع هذا النموذج الذي أصبح يطرح نفسه كقمة الحضارة والتطور، الذي لا بد أن تسعى نحوه كل الأمم. فصبّ المفكرون الإسلاميون جلَ اهتمامهم لشرح التقارب بين مفهوم الديمقراطية والشورى والعقلانية والاجتهاد، من موقع دفاعي وتبريري تأسره نظرة استشراقية للذات تقرَ بضرورة الانخراط في المشروع الحداثي. ولكن غاب عنهم أن مشكلة الدولة الحديثة لا تكمن في من يدير دفة الحكم إن كان صالحاً وطالحاً، ولكن في المبادئ الناظمة لتلك الدولة التي لا يمكن توليفها مع الشريعة كنظام حكم.

خاتمة

من خلال فحص الأطر النظرية لمفكرين رئيسيين وهما وائل حلّاق في كتابه **الدولة المستحيلة** ونزيه الأيوبي في كتابه **تضخيم الدولة العربية**، حاولت الورقة فهم إشكاليات الذات المسلمة الحديثة وعلاقتها بالدولة. وتبين الورقة أن ما عاناه الإسلاميون هو حالة من «التهجين الثقافي»، الذي يمكننا القول بأنه ما يعانيه أغلبية المسلمين في ظل الدولة الحديثة. فهذه الذات المسلمة في معظم البلدان العربية بقيت متعلقة بالإسلام كطابع ثقافي مهيمن، وبقيت أسيرة تناقض بين الخضوع للسيادة الإلهية في الحياة اليومية من جهة ولسيادة الدولة من جهة أخرى. فالمواطن ربما يقوم بإخراج الصدقات والزكاة ويلتزم

بالقضايا التي تطلب رقابة ذاتية، إلا أنه قد لا يتوانى في التهرب من دفع الضرائب والبحث في الثغرات القانونية للقوانين الوضعية. وفي ظل دولة عربية لم تستطع أن تفرض هيمنتها على الشعب ولجأت إلى القوة لفرض السيطرة، زادت الفجوة بين الذات المسلمة والدولة، وشكلت الحركات الإسلامية نموذجاً لمحاولات سد هذه الفجوة. وهنا يمكننا أن نعتبر زيادة شعبية الإخوان المسلمين في فترات معينة كان جزء منه نابعاً من نوع من الحنين إلى نظام أخلاقي، وهو الشعور الذي سرعان ما تبدد لاحقاً بعدما عجزت الجماعة عن تطبيق طرحها النظري الأخلاقي في ظل دولة حديثة لا ترتكز على الأخلاق. ويمكن القول إن الإخوان المسلمين عزفوا على وتر الحنين للدولة الإسلامية الكلاسيكية العادلة مقارنة بالدولة الحديثة، وركزوا على خطاب ديني تربوي افتقر إلى فهم عميق للواقع ولبنية الدولة الحديثة وإشكالياتها.

حاولت الدراسة إثبات أن فكرة قيام نظام إسلامي قائم على مبادئ الشريعة في ظل الدولة القومية الحديثة أمر لا يتعدى كونه خطابات يستميل من خلالها الإسلاميون الذات المسلمة الحديثة. حيث باتت هذه الذات في تناقض بين حنينها إلى نظام أخلاقي لم تسمع عنه إلا في الروايات التاريخية، وبين دخولها في عجلة الحداثة وخضوعها للدولة الحديثة بكل ما فيها من قيم تتنافى مع أخلاقيات الإسلام. وهنا فإننا لا نحلل ما البدائل التي كانت مطروحة أمام هذه الحركات سوى قبول الحداثة، ولكن هي محاولة لفهم التناقضات التي قد تكون ساهمت في عجز الإخوان المسلمين عن تنفيذ نظرياتهم حول الحكم الإسلامي عند وصولهم إلى الحكم الذي لطالما اعتبروه هدفاً شرعياً سيحقق العدالة. كما حاولت الدراسة إثبات أن أزمة الإخوان المسلمين مرتبطة أكثر فأكثر بأزمة الدولة العربية التي باتت تفرّط في استخدام العنف للتغطية على أزماتها الاقتصادية والسياسية والأخلاقية. فأوضحنا أن مشروع الإخوان المسلمين بات في حالة من الشد والجذب بين دولة عربية «ضارية» تهدف إلى إقصاء خصومها بالقوة، ودولة إسلامية «متخيلة» لا تجد مكاناً على الأرض. فبات المشروع السياسي للإخوان ضعيفاً في بنيته ولا يملك سوى شعار «الإسلام هو الحل».

كما أوضحنا الدور الذي أدّاه الإقصاء الذي عاناه الإسلاميون على مدار عقود طويلة في إعاقة اندماجهم في الحياة السياسية وبالتالي اندماجهم مع الواقع ومشكلاته. فظلوا في موقع الدفاع عن النفس وبقي مخيالهم السياسي محدوداً وأسيراً للأطر المعرفية الغربية عن الدولة. ولكن دون دراية كافية لحجم الأزمات والتناقضات التي سيواجهها مشروع أخلاقي في ظل نظام حداثي معولم، ارتبط تاريخياً بنظام رأسمالي قائم على الاستغلال ونقل الأخلاق من الحيّز العام إلى الحيز الخاص. فأزمة الحركات الإسلامية والذات المسلمة الحديثة هي مرتبطة عضوياً بالأزمة الأخلاقية التي تعانيها الدولة العربية والدولة الحديثة ككل.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (2005). **المقدمة**. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب.

إسماعيل، سمير (2018). **أساطين الفكر السياسي**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.

أغامبين، جورجيو (2015). **حالة الاستثناء**. ترجمة ناصر اسماعيل. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.

أيوبي، نزيه (2010). **تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**. ترجمة أمجد حسين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

بابا، هومي (2004). **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. القاهرة: المشروع القومي للترجمة.

حلّاق، وائل (2014). **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

حلّاق، وائل (2017). **مدخل إلى الشريعة الإسلامية**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات

العناني، خليل (2016). «مأزق «إخوان مصر» بين السياسي والدعوي.» **العربي الجديد:** 8 حزيران/يونيو. (تم استرجاعها بتاريخ 25 أيلول/سبتمبر 2019)، <https://bit.ly/1UolPlR>.

العناني، خليل (2018). **داخل «الإخوان المسلمين»: الدين والهوية والسياسة**. ترجمة عبد الرحمن عياش. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

المصطفى، حمزة (2016). «الدولة الإسلامية والجهاد في زمن الحداثة.» **تبين:** العدد 18، خريف 145 ـ 164. (تم استرجاعها بتاريخ 7 أيار/مايو 2018)، <https://bit.ly/2GDBZZB>.

رؤوف، هبة (2015أ). **نحو عمران جديد**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

رؤوف، هبة (2015ب). **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

سلطان، جاسم (2015). **أزمة التنظيمات الإسلامية: الإخوان نموذجاً**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

شميث، كارل (2017) **مفهوم السياسي**. ترجمة سومر المير محمود. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.

فيلدمان، نوح (2014). **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**. ترجمة الطاهر بوساحية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

Gray, John (1995). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age.* London: Routledge.

Kingston, Paul (2001). «Reflections on Religion, Modernization, and Violence in the Islamic Middle East.» *Method and Theory in the Study of Religion:* vol. 13, no. 2, pp. 239-309, <http://www.jstor.org/stable/23549937> (Accessed 2 May 2018).

Leiken, Robert and Steven Brooke (2007). «The Moderate Muslim Brotherhood.» *Foreign Affairs:* vol. 86, no. 2, pp. 107-121, <http://www.jstor.org/stable/20032287> (Accessed 27 April 2018).

Rutherford, Bruce (2006). «What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism.» *The Middle East Journal:* vol. 60, no. 4, pp. 707-731, <http://www.jstor.org/stable/4330319> (Accessed 30 April 2018).

Wenner, Manfred and Abd al-Monein Said Aly (1982). «Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt.» *The Middle East Journal:* vol. 36, no. 3, pp. 336-361. <http://www.jstor.org/stable/4326425> (Accessed 10 May 2018).

من خلال تأملاتي الشخصية: نسوية عربية تكافح عروبةً أبوية، وسط هيمنةٍ غربية(*)

حنين شفيق الغبرا(**)
أستاذة مساعدة، قسم الإعلام، جامعة الكويت.

Abstract

This essay uses performative ethnography to explore a Middle Eastern hookah loungethrough Feminist Arabness. Through intersectionalit, the author brings forth various experiences through both Arab and White masculinity. *The Hookah Lounge* represents a blending of these contradicting struggles. It represents Middle Eastern patriarchy in the midst of hegemonic whiteness. Thus, the author describes this cultural milieu in order to demonstrate the cultural aspects that prelude to this struggle. It is also a call towards intersectional dualism as a site of Middle Eastern patriarchy in the midst of hegemonic whiteness.

بينما أجلس بهدوء في صالة الأرجيلة[1] الشرق أوسطية في وسط مدينة دينفر الأمريكية، أتوقف مؤقتاً وألقي نظرة على ما حولي. هل تقبلني ثقافتي بما أنا عليه؟ تتوق الأصوات بداخلي إلى الكتابة عن الحركة النسوية وقضايا المرأة، لكن كيف للرجل العربي أن يدرك هذا؟ أبدأ في تذكر كيف يسْخر أصدقائي العرب الرجال مني عندما أؤنبهم لكونهم عنصريين. أشعر بصراع داخلي، وأبدأ في الشعور بعدم الارتياح. أنظر حولي وأشعر بتحسس مفرط تجاه كل رجل ينظر إلي. أبحث عن ملاذ آمن في جهاز الكمبيوتر، وأعود إلى الكتابة مرة أخرى بسرعة محمومة. هل هذا خوف من النظام الأبوي؟ أم أنني عالقة بين الغرب والشرق في معركة حول هويتي الشخصية؟ تمرّ النادلة وتحضر لي قهوتي العربية، فأشعر

(*) في الأصل نشرت هذه الدراسة بالإنكليزية: Haneen Shafeeq Ghabra, «Through My Own Gaze: An Arab Feminist Struggling With Patriarchal Arabness Through Western Hegemony,» *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, vol. 11, no. 5 (November 2015).

(**) البريد الإلكتروني: alghabra@gmail.com.

(1) أُجري هذا البحث الميداني عام 2014.

بشيء أشبه بالانتماء. ثم يأتي الرجل السعودي الذي قابلته قبل بضعة أسابيع ليلقي التحية بالعربية، وتهدأ أصواتي الداخلية قليلاً.

أنا غريبة على هذه الثقافة، فأنا أنتمي.. دون أن أنتمي. هذا المكان شرق أوسطي، يعتنق الإسلام ويؤمن باحتشام الأنثى وخضوعها، لكنني مهتمة بالنسوية. كيف أنسجم مع ثقافتي؟ كيف أندمج في أي ثقافة؟ هل سينبذني الرجال العرب؟ هل سيهمشني النظام الأبوي المهيمن عالمياً؟ أشعر بجدال آخر يتكشف بداخلي، وأعود إلى جهاز الكمبيوتر مرة أخرى. لمَ لا أعاني معاناةً مماثلة بين زملائي من الذكور البيض؟ الأبوية منتشرة في كل مكان، فلِمَ إذاً يصيبني تحسس أكبر تجاهها في ثقافتي؟ هل هذا يعني أن العِرق مهم؟ أن الثقافة مهمة؟ أنظر إلى جهاز الكمبيوتر، وأرى صديقي الأفغاني الجديد يقف أمامي. أشعر بقوة خفية من الهيمنة والإجبار تطرحني أرضاً، لكنها تنحسر على الفور عندما يصل الحساب وننخرط في شد وجذب عنيف حول من سيدفع ثمن الأرجيلة. فجأة، تسري عروبتي عبر جسدي كطاقة عالية النشاط. أشعر بالفخر لكوني جزءاً من هذه الثقافة التي تتسم بالسخاء، بغض النظر عن الطبقة أو العِرق. وبينما ننتظر الحساب، أسمع من في الطاولة المجاورة يناقشون الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، فإذا بي أشعر بالاتحاد، بالوطنية، وأشعر بالكآبة. أشعر بألم موجع في قلبي، وأتذكر الجراح التي أحملها من جيل إلى جيل بصفتي كويتية من جذور عميقة في فلسطين، فأنا أحمل جراح النكبة التي شرّدت عائلتي عام ١٩٤٨. الصراع الفلسطيني صراع إقليمي، وربما يكون الشيء الوحيد المتبقي الذي يوحدنا بصفتنا عرباً. أقوم لأغادر، وأشعر بدستة من العيون البنية تجردني من ثيابي ببطء، فأحاول الاحتماء بهاتفي خلال السير نحو المخرج.

أولاً: هيمنة بيضاء مغايرة

لطالما كانت الهيمنة البيضاء المغايرة موجودة في كل مكان. إنها أشبه بمكنسة كهربية، تسحبنا بوعي ودون وعي إلى مساحة فضاء تحكمها الأبوية والاستعمار والهيمنة المستمرة. بصفتنا نسويات شرق أوسطيات، نسافر إلى الخارج للدراسة فنتعثر في فوضى ثنائية، تتركنا عالقات بين مقاومة كل ما تمثله الأبوية في الشرق الأوسط، وبين حرصنا على ألّا نبدو غربيات أكثر من اللازم. وهذا يعني مقاومة المفاهيم الغربية الاستعمارية، مع المخاطرة بأن يخيِّم شبح الأبوية في منطقتنا لوقت أطول. لهذا فهو صراع مختلف، اعتماداً على ما نمر به في ذلك الوقت بعينه. تمثل صالة الأرجيلة مزيجاً من هذه الصراعات المتناقضة، إذ تعكس الأبوية الشرق أوسطية، وسط هيمنة اللون الأبيض. ومن ثَم، فإن الهدف من هذه الورقة وصف تلك البيئة الثقافية كما هي، ووصف ما تمثله، وإظهار الجوانب الثقافية التي مهدت لهذا الصراع.

المنهجية: من أجل مراقبة هذه الصراعات الثقافية، فإن عدسة الإثنوغرافيا النقدية هي التي توجه بحثي. أولاً، تهدف الإثنوغرافيا النقدية إلى تناول الظلم الناشئ

داخل مساحة معينة (Madison, 2011: 5). إنها تفكك هياكل السلطة وحقائقها وشكوكها (Madison, 2011: 16). ومن ثم، فإن هدف الإثنوغرافيا هو الإخلال بالحيادية الثقافية، إضافة إلى أن الإثنوغرافيا النقدية ظمأى للحاجة إلى التفكير الذاتي مرفقة بالنظريات النقدية (Madison, 2011: 7).

أما بالنسبة إلى أهمية الموضعية في عالم الإثنوغرافيا النقدية، فيشدد ماديسون على الحاجة إلى الموضعية لأنها «تجبرنا على الاعتراف بقوتنا، وامتيازنا، وانحيازنا، بينما ندين هياكل السلطة التي تحيط بموضوعاتنا» (Madison, 2011: 16)، وهذا يعني أنني مسؤولة عن «موضعيتي» في هذه الدراسة. بصفتي أطبق منهج النسوية التقاطعية بينما أنا من الوطن العربي لم أكن لأقدر على إجراء هذه الدراسة لو كنت من خلفية مختلفة. هويتي كامرأة شرق أوسطية هي التي جعلت هذه الدراسة أمراً ممكناً، ولم نكن لنحصل على هذه الآثار والنتائج إذا أجرى الدراسة مثلاً رجل أبيض مغاير جنسياً.

وقد أجريت الدراسة في البداية على مدار شهرين ونصف الشهر من الملاحظة التفصيلية لكل ما يحدث بصالة الأرجيلة في دنفر بولاية كولورادو. وتتألف الملاحظات الميدانية من نحو عشر ساعات من المراقبة أسبوعياً، وسُجلت أيضاً أي محادثات جرت هناك بدقة. كان الهدف من الدراسة هو دراسة ذلك الموقع الثقافي في المقام الأول، وذلك بمراقبة تفاعل الناس مع بعضهم، ومع المكان نفسه، وموضعيتي الخاصة مقارنةً بكل ما سبق.

كانت الدراسة محاولة لتحديد الاضطرابات أو الأنماط الثقافية التي تعد غريبة عن منطقة الشرق الأوسط نفسها، وكانت أيضاً محاولة لتحديد تلك التفاعلات التي تشبه أرضاً خصبة، ينبثق منها البياض المهيمن والنظام الأبوي. تكشف الدراسة عبر هذه الملاحظات المفصلة عن صراع مصغر أكثر تعقيداً، والذي بدوره يمكن أن تكون له آثار إضافية في نساء الشرق الأوسط.

ثانياً: أبوية الشرق الأوسط

تجدر الإشارة إلى أني أناقش النظام الأبوي الشرق أوسطي في هذه الدراسة من خلال سياق الهيمنة والامتياز الذكوري، ما يعني أن النظام الأبوي نموذج عالمي موجود في كل مكان. في مجتمعات الشرق الأوسط، يجب أن تحترم الإناث رجال العائلة، ويفترض أن يضطلعن بدور أقل أهمية من الرجال (Joseph, 1994: 195).

في خضم هذا النظام الأبوي العالمي، هناك حاجة إلى تعريف المرأة والنسوية. أنا لا أحاول بأي حال من الأحوال تعميم النسوية لأنني لا أؤمن بالمفاهيم الشمولية، فهي تضر بتقدم نسوية العالم الثالث ونظريات التقاطعية. **أولاً**، أنا أعرِّف الحركة النسائية في العالم الثالث بأنها «مجتمعات متخيلة من النساء اللاتي لهن تواريخ ومواقع اجتماعية متباينة، وتجمعهن معارضة أشكال الهيمنة التي ليست منتشرة فحسب، بل أيضاً ممنهَجة».

(Mohanty, 2003: 46). أؤمن بأن تعريف النسوية في العالم الثالث أمر بالغ الأهمية لهذه الدراسة، لأنه ضروري لفهم كيف تؤدي النسوية دورها في العالم الثالث في ظل الأبوية الشرق أوسطية أو العالمية. إضافةً إلى ذلك، فإنني أشير إلى مفهوم الأبوية الشرق الأوسطية باستمرار لأن الرجال الموجودين في صالة الأرجيلة من أصول شرق أوسطية. إلى جانب أن هذا النوع من أنواع الهيمنة الذكورية له علاقة مباشرة بي وبالنساء الأخريات من ذوات البشرة الملونة. لهذا السبب تعد التقاطعية أمراً بهذه الأهمية. فمن أجل تمكين المعرفة النسوية، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار الحاجة إلى التعامل مع العرق والطبقة والنوع الاجتماعي بوصفها نقاطاً متشابكة للقمع (Collins, 1990: 222) وأن تجارب النساء الملونات ما هي إلا نتاج التشابك بين نماذج من العنصرية، والتصنيف الطبقي، والعنف الجنسي (العنصرية الجنسية) (Crenshaw, 1991). هذه التجربة تمثل «تجربة اضطهاد فريدة لكل امرأة وفقاً لما تحتله من مواقع تهميش أو امتياز» (الحايك، 2018) .

معظم الأشخاص الذين شملتهم الدراسة ينتمون إلى مزيج من الهويات الشرق أوسطية المختلفة. وبعضهم من الجيل الأول والثاني من الشرق الأوسطيين الأمريكيين، وبعضهم الآخر طلاب من الشرق الأوسط أتوا هنا فقط للدراسة ثم العودة. لا يوجد الكثير من أصحاب البشرة البيضاء في هذا المكان، وحتى مَن يترددون عليه منهم، يأتون فقط لتدخين الأرجيلة أو بصحبة صديق شرق أوسطي يعرف المكان.

1 ـ من خلال تأملاتي الشخصية

بيئة ثقافية شرق أوسطية

بينما أقود السيارة إلى صالة الأرجيلة في دنفر، التي تقع خلف حانة سوشي تختبئ في ثنايا ساحةٍ لانتظار السيارات، لاحظت شعوراً مألوفاً بالانتماء. تتوقف سيارات رواد الصالة حول المبنى بالكامل. وبالنظر حولي، أرى سيارات ألمانية باهظة الثمن، مما يشير إلى أن الناس بالداخل إما من تجار السيارات الذين يقودون سيارات باهظة الثمن، أو طلاب من بلدان الخليج الغنية بالنفط، الذين يمكنهم بسهولة تحمّل تكلفة تلك السيارات الفارهة. ألاحظ أيضاً مجموعة ثالثة من سيارات النيسان والهوندا عتيقة الطراز، مما يدل على وجود حشد من الأمريكان العرب الذين لم يتمتعوا بترف المعيشة السخية، كالتي عاشها هؤلاء الطلاب من دول الخليج في بلدانهم الأصلية. هناك لافتة صفراء تعلو مدخل الصالة، يمكن رؤيتها بصعوبة من الطريق الرئيسي لكنها كبيرة بما يكفي لملاحظتها لو كنت في ساحة انتظار السيارات. مكتوب على اللافتة: «نادي الأرجيلة الاجتماعي». تلتف مجموعة من النوافذ الضخمة حول مبنى النادي، لكن ستائرها ذات اللونين الكستنائي والذهبي تظل دائماً مغلقة، للدلالة على أن هذه الصالة منطقة خاصة وحصرية. أدخل إلى بوتقة عربية تكتظ بالأعراق المختلفة. أشعر بالانتماء، وبحالة من عدم الارتياح في الوقت ذاته.

عند دخول الصالة، تجد على يمينك ثلاثة أقسام كبيرة مخصصة للجلوس، بها أرائك جلدية سوداء كبيرة ومريحة، ولها رائحة وطلة جديدة وحداثية. إنه شعور لا يجرّبه المرء في

أي صالة أرجيلة أخرى في ولاية كولورادو، فهي عادةً ما تكون قاتمة ومملة، لأن الدخول يكون متاحاً فقط ليلاً، إضافة إلى أن الدخان يغطي كل أرجائها. أما شاشات «إل سي دي» الموجودة أعلى كل منطقة جلوس فتجعل المكان مريحاً أكثر، إذ يجلس كثير من الناس لمشاهدة مقاطع فيديو «كوك ستوديو» التي تضم مجموعة من الفنانين العرب والأمريكيين. يبدو المكان وكأنه مساحة مختلطة من الثقافات المتباينة.

الأجواء في صالة الأرجيلة ملبدة بالضباب ويحيطها الظلام. توفر الثريات الحديثة/ التقليدية إحساساً مزدوجاً، كما لو كانت تروي قصة عن نقطة التقاء طريقين أو ثقافتين. أما الستائر الذهبية، التي تظل مفتوحة وتفصل بين المناطق الجلدية الثلاثة المخصصة للجلوس، فتوفر أيضاً إحساساً بالخصوصية بين كل طاولة، لكنها تخلق كذلك مساحات استطرادية يمكن للجالسين فيها التحدث إلى بعضهم عبر الطاولات. في القسم الأوسط من الصالة، يجلس أناس يلعبون «طاولة الزهر» والورق على طاولات تشبه موائد المطاعم، وهذا يجعل اللعب في متناول الجميع. ألوان الحائط مريحة لكنها لافتة للنظر بظلالها الجميلة الكستنائية المحمرة. هناك صف آخر من الأرائك الطويلة التي تواجه الطاولات الأخرى، وتعكس إحساساً بالهيمنة والقوة على الغرفة. من هذا الجانب من الصالة، يمكنك رؤية كل شيء. تكتظ الأرائك بوسائد تقليدية، وطاولات ذهبية مستديرة للقهوة، قد تكون ذات طراز قديم لكنها عصرية. ويمتد السجاد الفارسي بالغ الجمال تحت الطاولات، عاكساً ثقافة الشرق الأوسط النابضة بالحياة. وفي الجزء الأمامي من المطعم، يوجد بار خشبي طويل جميل لونه بني، تعلوه رسومات عربية منسوجة. وفي الجزء العلوي من البار هناك أرجيلات صغيرة مطلية بالذهب، وصناديق خشبية جميلة تحوي لعبة الطاولة. وخلف البار باب يؤدي إلى المطبخ. لكن الأهم من كل ذلك، الرفوف التي تحمل عدة أرجيلات جميلة وملونة، وبوقاً ذهبياً قديماً، وجهاز فونوغراف عتيقاً. على يمين البار، هناك رواق صغير يؤدي إلى الحمامات، وإلى يسار البار باب يؤدي إلى خارج الصالة وإلى المطعم. يمكن لهذا المكان أن يكون أرضاً خصبة لتهجين الشرق الأوسط في الغرب.

ألقي نظرات سريعة على ما حولي، فألحظ كيف تتعامل النادلات مع العملاء بطريقة ودودة. ترتدي النادلات ملابس شبه رسمية، وتحملن الفحم باستمرار لوضعه على الأرجيلة، التي تملأ الجو من حولها برائحة الفاكهة، لكنها فاكهة مدخنة. يبدو الجالسون حرصاء على التفاعل مع النادلات بأسمائهن الأولى، مما يضفي إحساساً بالضيافة. لا يهتم أحد كثيراً بأن النادلات غالباً ما يسقطن الفحم على الأرض، أو أحياناً ما يتأخرن في تقديم الخدمة، ويرجع ذلك إلى الروابط الحميمية التي تكونت بينهم وبين النادلات. يشعر العملاء بأنهم في بيئة ثقافية مألوفة وتشبه الوطن، بينما تبدو النادلات على دراية كبيرة بعادات كل عميل. على سبيل المثال، إذا كان أحدهم يفضل قطعتين من الفحم على أرجيلته، تحاول النادلات تذكر تلك التفصيلة من أجل تلبية حاجاته باستمرار. علاوة على ذلك، يبدو أن كثيراً من الرجال في الصالة يحبون مغازلة النادلات باستمرار، وعادة ما تبادلهم النادلات الغزل. في إحدى المرات، كانت مجموعة من الرجال تحاول التحدث إلى بعض النساء على الطاولة المجاورة، وعندما لم يستجبن، عاد الرجال إلى التغزل في النادلة مجدداً.

وبينما أمد يدي لأمسك بالقائمة المكتوب عليها «طعام وترفيه»، أشعر مرة أخرى بالانتماء والألفة. تتكون القائمة، التي تتألف من صفحتين مطويتين فحسب، من سبع فئات من مختلف أنواع التبغ. تمنح الصفحة الثانية شعوراً أكبر بالألفة، لأنها تكتظ بأوصافٍ لأصناف الشاي والقهوة العربية، التي تنعش حاسة الشم عند المرء كما لو كانت رائحةً القهوة عالقة في الهواء من حوله.

تُصنع الأرجيلة التي تأتي بها النادلات من زجاج مزهر من الأسفل، ولها رقبة من النحاس المفضض تدعم حركة الدخان إلى أعلاها. يتكون الجزء العلوي من تبغ بطعم الفواكه، محشو داخل قطعة فاكهة، وملفوف بأناقة في رقائق معدنية. تملأ الأرجيلة أرجاء الصالة برائحتها القوية، لكن الهواء يُنقّى باستمرار من طريق نظام تهوئة حديث. ويبدو أن الشاي المغربي، وهو مشروب آخر رائج في هذا المكان الثقافي، يمنح العملاء إحساساً بالألفة كذلك. وتساعد طقوس تناول الكافيين هذه أيضاً على التخفيف من شدة تدخين الأرجيلة. بعض الناس يطلبون الفطائر من المطعم الملحق بالصالة. الصنف الأكثر شيوعاً من الفطائر هو المحشو بالجبن العربي الأبيض، والذي يضفي مذاقاً أجمل إلى حلاوة الشاي. وعندما تمر النادلات تحملن الفحم في دلاء معدنية، يُلِح العملاء في النداء خوفاً من احتراق الفحم في الأرجيلات.

ثم يخرج الطباخ ليطرح سؤالاً على إحدى النادلات، وبعدها يتوجه إلى المدير/مالك الصالة لمعرفة ما إن كان يحتاج إلى أي شيء. هناك أيضاً عامل الأرجيلة، الذي يخرج بأرجيلته عادةً ويجلس مع المدير لو كان المكان غير مكتظ. في بعض الأحيان، عندما تكون الصالة ممتلئة عن آخرها، يسأل العاملون في المطبخ المساعدة من المدير، وهو الأمر الذي عادةً ما يوتره بشدة. في أكثر من مناسبة، شوهد المدير يصرخ في الموظفين من داخل المطبخ، بينما في أوقات أخرى يجبر العملاء على الجلوس إلى طاولات أخرى كي يتمكن من زيادة المساحة عند امتلاء المكان. يشكو كثيرون من وقاحته، لكنهم لا ينقطعون عن الصالة أبداً. وهذا الاضطراب الدائم في إدارة صالة الأرجيلة يُذكّرني بمدى اضطراب منطقتنا كذلك، ويُشعِر المرء بأنه عاد إلى موطنه مرة أخرى. فتفاعل الموظفين والمالك والمدير يخلق إحساساً إضافياً بالانتماء والألفة تجاه المكان. تلك الحالة من عدم الاستقرار جعلت الصالة أشبه بالملتقيات الثقافية، أو بوطن آخر بعيد من الوطن الأصلي. إنها تذكير دائم باستحالة التنبؤ بما يدور في منطقتنا، أو بالاستعمار، أو الحرب، أو الموت.

فجأة، تتغير الموسيقى ويعلو صوتها، وتدخل راقصة أمريكية بيضاء، وفوراً يقع تحوّل مفاجئ في الجو. يواصل كثير من الجلوس ما كانوا يفعلونه من قبل، بينما يتوقف آخرون لإبداء إعجابهم بالراقصة من الناحية الأدبية، ويراقبون جسمها وهي تتحرك برشاقة من جانب إلى آخر، ثم يعبّرون عن إعجابهم بقدراتها. يشاهد آخرون الراقصة ويلقون عليها المال، معتقدين خطأً أنهم في نادٍ للتعري، أو أن الراقصة ليست سوى أداة جنسية. بعض الراقصات يكنّ متصالحات مع إلقاء المال عليهن، بينما تشعر كثيرات بالإهانة ويتركن المال على الأرض في نهاية العرض. ترتدي الراقصات ملابس ذهبية وملونة تشبه تنورة

طويلة مزينة بالترتر الذهبي، وحمالة صدر مغطاة هي الأخرى بتطريز جميل. وغالباً ما تؤدي الراقصة عرضها حافية القدمين، لأن ذلك يسهل عليها التنقل حول الصالة وتحريك جسمها بطريقة أكثر تحرراً.

وهكذا، يصير التبادل والتفاعل بين الرقص والقيل والقال والشرب والتدخين أساساً لهذه البيئة وأصلاً لوجودها، فهي ترمز إلى العروبة الإقليمية، أو شعور مألوف بالانتماء، ولكن مع وجود ظواهر جديدة كما أهدف إلى التوضيح.

2 ـ الأبوية الشرق أوسطية والبياض المهيمن

أقود سيارتي في يوم آخر إلى صالة الأرجيلة مجدداً، فأشاهد عدداً كبيراً من السيارات في الخارج. تبدأ دقات قلبي في التسارع بمجرد التفكير في عدد العيون التي ستتفحصني بدقة خلال سيري من الباب الأمامي إلى طاولتي. عند دخولي إلى «أرض الأبوية الشرق الأوسطية»، تقع عيني على الحواف الجميلة للسجاد الفارسي. أنظر إليها، وألتمس اللجوء في وجودها المادي. أنغمس في التفاصيل الجمالية المنسوجة في السجاد. يمثل السجاد أكثر كثيراً من مجرد جماله، فهو يمثل الإسلام، والشرق الأوسط، والشعوب العربية، والحروب، والألم الذي مرت به المنطقة. التنوع في ألوانها وتصاميمها يُشعرك بإحساس من الراحة، ويذكر حضارتنا بما مرّت به. ألقي نظرة سريعة وأنا أمشي باتجاه طاولتي، وأشعر بالامتنان لأن ثقافتنا يتردد صداها بقوة داخل هذه البيئة.

تلتقي عيناي بعدها بعينَي شاب عربي آخر منغمس في نظرة ذكورية متفحصة، ولسوء الحظ، كنت أنا موضعها. يجرّدني من ثيابي ببطء بنظراته، فأشيح بوجهي بسرعة خوفاً من أن يعتقد أنني أبادله النظرات. يستمر الشاب في التحديق بوجهي، وهو يحاول التيقن مما إن كنت قد نظرت إليه بطريق الخطأ أو عن قصد. أشعر بالراحة أخيراً عندما أجده ينظر بعيداً. تبادُل النظرات ليس شائعاً في ثقافة الشرق الأوسط. لو تبادل شخصان النظرات لفترة طويلة، فهذا يدل على أن لدى كل منهما اهتماماً تجاه الآخر.

يقاطعني صوت بطاقة تصفع سطح إحدى الطاولات. أدير رأسي تلقائياً مثل المغناطيس، لأجد أربعة رجال يلعبون «الطرنيب»، وهي أكثر ألعاب الورق شيوعاً في معظم دول الشرق الأوسط، مع اختلافات بسيطة في كل بلد. أشعر بدفقة مفاجئة من الإثارة تتسارع عبر جسدي، فالطرنيب ليست مجرد لعبة ورق، بل تجمع بين نكهات ثقافات الشرق الأوسط المختلفة، إنها أشبه بجسر للتواصل. ثم أتذكر مهارتي المذهلة في هذه اللعبة وأتجمّد في مكاني: هل كانت هذه اللعبة وسيلة استغللتها لتفكيك الذكورية العربية؟ هل بإمكاني إثبات أن المرأة يمكن أن تكون ذات كفاءة مثل الرجال في لعبة الورق الشرق أوسطية التي يهيمن عليها الذكور؟ أتذكر كل اللوم الذي تعرضت له عند ارتكابي أي خطأ في اللعبة، وأتذكر بعض أصدقائي العرب الذين أرجعوا ذلك إلى جنسي، قائلين: «أنتِ فتاة، لا يجب أن تلعبي الورق». هذا هو السبب الذي جعلني أناضل كي أصل إلى أفضل مستوى ممكن في الألعاب «الذكورية»، يجب أن أضاعف مهاراتي من أجل تفكيك مفاهيم الذكورة العربية.

أذكر كيف جئت إلى هذه المساحات الذكورية، أذكر كيف ربّاني والدي دون وضع حدود بين الذكورة والأنوثة. كان التصارع الجسدي مع والدي صاحب التوجه النسوي أمراً عادياً، وكان لعب كرة القدم مع الأولاد خارج منزلنا جزءاً معتاداً من يومي. لم يكن التسوق مع والدتي نشاطاً أنثوياً أو محورياً، بل مغامرة رأسمالية أستمتع بها. وهكذا، كنت محظوظة بكوني واحدة من القلائل اللاتي كبرن في مكان منعزل دون فوارق بين الذكورة والأنوثة.. دون تحيز جنسي.. دون فوارق بين أخي وأختي. كنت محمية جداً.. كنت محمية إلى درجة أنني حين تركني أبواي أخرج إلى العالم الواقعي، تحطمت تماماً، لأني اكتشفت أن العالم لم يكن كما عهدته. كان عالماً نيوليبرالياً، ومنحازاً جنسياً، وأبوياً، وإمبريالياً. وهكذا دلفت إلى تلك المساحات الذكورية مثل لعبة الطرنيب، وهكذا شعرت بالإحباط بصفتي أنثى شرق أوسطية.

يباغتني تغيير مفاجئ في الموسيقى إلى نوعية أكثر تقليدية. يعلو صوت الموسيقى وتخرج الراقصة، لكنها تظل في وسط القاعة، فهي ملاذ آمن بعيداً من الطاولات، ويسمح لها بحرية الحركة. تتحرك في رقصها لأعلى وأسفل الصالة في خط طولي، ولا تدخل في المساحات الضيقة بين الأرائك والطاولات، فدخولها سيجعلها أقرب إلى نظرات الذكور، وقد تخاطر باحتكاك مؤسف مع أحدهم. أنظر حولي مرة أخرى: هل تلك الراقصة تمثل الاستمرارية المستدامة للمجتمع الأبوي؟ هل تطيل النظر، أم أنها تجلب معنى جديداً للأنوثة إلى الواجهة وسط النسوية الجديدة؟ أشعر بالحيرة تمزقني. فمن ناحية، يراها الناس كائناً جنسياً، لكنها من ناحية أخرى تعكس الحقيقة الواضحة بأن للمرأة حق ممارسة أي نشاط ترغب فيه.

تقدم البيئة المادية لصالة الأرجيلة مزيداً من التمثيلات الثقافية الرمزية. الصالة ذاتها، والأرجيلة ذاتها، موقعان ثقافيان يجمعان بين مزيج متباين من ثقافات الشرق الأوسط.

فمشاركة الأرجيلة تقلل من المسافات بين الأشخاص، وتخلق تبادلاً شخصياً، وتذكرنا بالراحة التي تصاحب التقارب الوثيق بين الناس في ثقافات الشرق الأوسط المختلفة. الصالة ذاتها أرض مقدسة، يعلوها الدخان، ويشعر فيها الشرق أوسطيين بأنهم في موطنهم. إنهم يرونها أرضاً خصبة لاستدامة الثقافة، لكنها أيضاً أرض خصبة لتكون الأنثى مركزاً للأبوية مجدداً في نظر عدد كبير من رجال الشرق الأوسط.

أغوص مرة أخرى في جهاز الكمبيوتر الخاص بي، لكتابة بعض الملاحظات الجديدة التي شهدتها. وفجأة، ينبثق طلب اقتران عبر البلوتوث على شاشة الكمبيوتر، أحدهم يحاول الدردشة معي. أشعر بشيء من عدم الراحة لمجرد أني لست معتادة على هذا النوع من المواعدة، فأرفض الطلب وأواصل الملاحظة. من المهم ملاحظة أن جزءاً لا يتجزأ من ثقافة الشرق الأوسط هو التعرف إلى الجنس الآخر من طريق تبادل الأرقام عبر البلوتوث و/أو مواقع التواصل الاجتماعي. في بعض الأحيان يبدأ الاتصال بالعين من الجانبين، ثم يحدث تبادل الأرقام. ويقع ذلك دائماً في الخفاء، لأن بعض (وليس جميع) مجتمعات الشرق الأوسط، خصوصاً منطقة الخليج، تعتاد الفصل بين الجنسين. وفقاً لنشأتك الثقافية، ربما

يُعتبر تبادل الغزل بين شخصين أو المواعدة أمام الجميع انتهاكاً للقواعد الثقافية[2]. في إحدى المرات، كانت هناك مجموعة من الشباب السعوديين يجلسون بالقرب من طاولة تجلس إليها مجموعة فتيات من نفس البلد. تبادل الجميع الأرقام في الخفاء، ثم غادرت كل مجموعة على حدة (غالباً ما سيجتمعون ثانيةً لاحقاً). لذلك، لا يعتبر هذا المكان مجرد بيئة ثقافية، بل منطقة للمواعدة كذلك، ومهرب من معايير التعارف الصارمة في مجتمعاتنا.

ومع ذلك، فمن المهم ملاحظة أن الفصل بين الجنسين يحدث فقط في أجزاء معينة من مجتمعات الشرق الأوسط، وبوجه خاص في دول الخليج. فعلى سبيل المثال، يشيع الاختلاط بصورة أكبر في منطقة المشرق العربي/الشام (لبنان والأردن وسورية وفلسطين). في بعض الحالات، يتربى النساء والرجال على أن يعيشوا حياة منفصلة ولا يختلطوا ببعض. بعض الرجال الذين يأتون إلى الولايات المتحدة للمرة الأولى ينخرطون في سلوكيات لا يشاركون فيها عادةً في وطنهم الأم. يتعرض هؤلاء الرجال فجأة لبيئة معاكسة تماماً لتلك التي نشأوا فيها. فتجدهم يغازلون النساء بحذر خشية أن يكشف الآخرون ما يفعلونه. وعندما يفعلون، تكاد لا تلاحظ أنهم يحاولون التعرف إلى امرأة على طاولة أخرى. معظم العرب الموجودين هنا في دنفر يبدون من الطبقة المتوسطة وأكثر تحفظاً.

تلمح عيني تفاعلاً يحدث على إحدى طاولات الجزء الخلفي من الغرفة. ألحظ رجلاً سعودياً يحاول جذب انتباه امرأة أخرى، ثم أراهما أخيراً يتبادلان الأرقام. وبعد دقائق يقوم ليترك المكان، ثم تفعل هي الشيء نفسه.

أدير رأسي إلى الناحية الأخرى، فأرى مجموعة من الفتيات اللاتي يرتدين الحجاب ويدخّنّ الأرجيلة. ألاحظ بضعة رجال يحدقون بهن، وكأنهم سعداء بوجود فرصة للحديث مع هاته الفتيات، لكنهم مصابون بخيبة الأمل في نفس الوقت. تنتابني موجة من الغضب، وأسأل نفسي: لماذا علينا مواجهة الهياكل القائمة على السلطة الأبوية، إضافة إلى ذلك الشعور بأننا نخذل أقراننا من الذكور طيلة الوقت، أو حتى النسوة اللاتي ينتمين إلى الشرق الأوسط من حولنا، ممن نقشت السلطة الأبوية المغايرة على أجسادهن؟ أشعر باليأس، بأنني أتعرض للتميز. أشعر أني خاوية.

أتلفت حولي، إلى الأشخاص الذين يجلسون بجواري، وأسمع خليطاً في غاية الانسجام من اللهجات العربية والشرق أوسطية. يمكنني تمييز جنسية كل شخص من خلال لهجته في الحال تقريباً. مواطنو الخليج العربي، مثل السعودية والكويت وقطر، لديهم هيئة جسمانية مميزة ولهجات مختلفة. ألقي نظرة كذلك على العرب الأمريكان، أولئك الذين يتحدثون العربية والإنكليزية في الوقت ذاته، وكأنها لغة واحدة قائمة بذاتها. أما القادمون من مناطق المشرق العربي فلهجتهم أكثر خفة وأنوثة، بينما يتحدث الإيرانيون والأفغان لغة مختلفة، لكن باستخدام نفس حروف الهجاء تقريباً. أعود إلى أفكاري مرة أخرة: هل تمثل صالة

(2) ورغم ذلك، من المهم ملاحظة أن هذا لا ينطبق على جميع مواطني الشرق الأوسط. فبالنسبة إليّ مثلاً، نشأت في بيئة مختلطة.

الأرجيلة هذه بوتقة للعديد من ثقافات الشرق الأوسط؟ أبدأ في رسم خانات في دماغي. يختلف العرب الأمريكان للغاية عن العرب الذين جاؤوا إلى هنا بغرض الدراسة أو الزيارة. ألحظ أن العرب الأمريكان يتقاسمون الحساب مثلما يفعل الأمريكان، بينما لا يفعل العرب الذين جاؤوا بغرض الزيارة أو الدراسة هذا أبداً. أتذكر أيامي الأولى هنا في الولايات المتحدة، حين كنت حائرة بشأن تقاسم مجموعات العرب الأمريكان حسابهم. في ثقافتنا، نتصارع على دفع الحساب حتى لو لم يملك أحدنا في حسابه سوى 20 دولاراً.

خلق انخراط المنطقة في حروب دامت عقوداً هذا الشعور بيننا، بأن نعيش كل يوم كما لو كان الأخير. هكذا إذاً، جمعت هذه التربة الخصبة مجموعة متنوعة من الثقافات تشارك مساحة عامة واحدة. تجتذب دنفر، وهي مدينة متوسطة الحجم، الطلاب الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى من الشرق الأوسط. لو كانت هذه الصالة في العاصمة واشنطن أو في مدينة نيويورك مثلاً، لكان هناك طلاب أكثر ثراء. أما لو كانت الصالة في الكويت، فستكون خاضعة أكثر لسيطرة الذكور، وربما تكون صالة مختلطة يذهب إليها الناس لمقابلة بعضهم بعضاً. لكن دنفر هي المكان الذي يذهب إليه الطلاب العرب من الطبقة المتوسطة ليدرسوا في العادة. من المهم كذلك ملاحظة أن كثيراً من الطلبة القطريين والسعوديين والكويتيين جاؤوا إلى هنا من طريق منح دراسية، ولديهم شراكة مع أكثر من جامعة في أرجاء كولورادو. وهكذا، تجد عدداً كبيراً من الطلبة الشرق أوسطيين في كولورادو، وأغلبهم من خلال منح دراسية.

أغمر نفسي في الموسيقى. أسمع موسيقى «كوك ستوديو» في الخلفية، وأشعر أنني في سلام مع نفسي. «كوك ستوديو» مشروع يجمع بين مطربين أمريكيين وعرب ذائعي الصيت. على سبيل المثال، جمعوا بين المغني الأمريكي «فلو ريدا» والمغنية العربية ميريام فارس، ليسجلا معاً أغنية تمزج بين ثقافتين. أشعر أن جانبَيّ العربي والمتغرّب قد اندمجا معاً. أنظر حولي: هل للأغنية التأثير نفسه في الجميع؟ ألاحظ أن كثيرين يحدقون في الشاشة كما لو كانوا تحت تأثير التنويم المغناطيسي الناتج من تداخل هذين العالمين. يعود خوفي من سيطرة البيض إلى السطح: هل هذه طريقة نيوليبرالية جديدة لمحو ثقافتنا؟ هل هي هيمنة متنكرة؟

تتواثب الراقصة مرة أخرى، ترتدي ألواناً جميلة تُبرز رقصها الأنيق. لا يُعتبر رقصها جنسياً صريحاً بالمعايير الأمريكية، لكنه كذلك بالمعايير الشرق أوسطية. ينهض أحدهم ليرقص معها، بينما يصفق له رجال آخرون. يعلو صخب الجمهور، وفجأة يبدأ بعض الرجال إلقاء الأموال على الراقصة. تبدو مجموعة من النساء المتزوجات غير سعيدات بوجود راقصة تكشف نصف جسدها. تقول واحدة بالعربية إن هذا مخز، بينما تعقد ثلاث أخريات أذرعهن ويبدو عليهن الغضب لأن أزواجهن قد وجهوا انتباههم بأكمله إلى الراقصة. لكن الأهم أن إحداهن تتساءل: «لماذا كل الراقصات بيضاوات؟». أتوقف عن الكتابة وأنسحب إلى أفكاري. لو كانت هذه الراقصة شرق أوسطية لكانت ترقص في جمع من النساء وليس الرجال. أشعر أن شيئاً قد انتُزع من ثقافتي. هل ترمز الراقصة البيضاء لتفكيك الشرق

الأوسط عن ثقافته؟ ألا يسلب هذا نسوية العالم الثالث بعيداً، عبر الحفاظ على النسوية الغربية؟ أليست هذه لحظة من التمسك بالذكورية البيضاء المهيمنة؟ ألاحظ عدم وجود نادلين ذكور في المكان، وأفكر فيما إذا كانت هذه استراتيجية لاجتذاب مزيد من الرجال، للاستسلام إلى اللون الأبيض المهيمن.

يتحول انتباهي فجأة إلى أول مثلي عربي (سعودي الجنسية) أراه يدخل صالة الأرجيلة. أُحصي قرابة دستتين من العيون تحدق إليه. أشعر بتلك الرغبة المفاجئة في أن أحميه وأجلس إلى جواره، لكني أمنع نفسي خوفاً من التطفل على الرجل. يمكنني رؤية كثير من الجالسين إلى الطاولات يحدقون فيه ويضحكون. أسمع شخصاً آخر يقول: «يا إلهي، انظروا إلى الطريقة التي يمشي بها». ويلتفت شاب يجلس إلى الطاولة المقابلة ويقول لي: «ياللعجب، هناك الكثير منهم هذه الأيام. إنهم يأتون من السعودية إلى هنا ويتصرفون بجنون». أشعر بالذهول، وبخيبة الأمل. هل انتكس مجتمعنا إلى هذه الدرجة؟ أشعر بصراع آخر يجري داخلي، فاللون الأبيض المهيمن قد أوقع ضرره بالفعل، تاركاً النساء ذوات البشرة الملونة، ناشراً سلطته الأبوية البيضاء عبر العالم. لكن كيف يمكنني أن أشرح الإحباط الذي أعيشه داخل ثقافتي نفسها؟ الكوير(المثلية) ظاهرة بيضاء/أمريكية، وقد أُسس لها في الثقافة العربية بوصفها غير طبيعية. كيف يمكنني التصالح مع ذلك؟ هل نحن متأخرون إلى هذه الدرجة؟ أفكر في الطريقة التي تحولت بها المنطقة إلى الأصولية كوسيلة لمقاومة الاستعمار، وكيف أن مواطني الشرق الأوسط غير معتادين على انفتاح الثقافة الغربية.

أشعر بالصراع يتكشف بداخلي مرة أخرى. أود لو بإمكاني لوم الغرب على نزعة المغايَرة الجنسية في الشرق الأوسط، لكني لا أستطيع. لا أستطيع هذه المرة لأن الغرب قد نجح في إخفاء تهميشه للكوير جيداً. إنهم يبدون أكثر تقدمية، أكثر قبولاً للأقليات والمجموعات المهمشة، أو على الأقل هكذا يظهرون في الثقافة الشعبية ووسائل التواصل. لقد حاول الشرق الأوسط الوقوف في وجه البياض بطرائق مختلفة. هل الهجوم على الكوير صورة من صور مواجهة البياض؟ هل وقع الكوير ضحية لتقاطع العرق والجندر والجنسانية؟ أتوقف وأفكر: ماذا لو كشفنا فجأة للشرق الأوسطي أن الكوير يُعامَل على أنه غير طبيعي في الثقافة الغربية أيضاً، لكن الغرب ناجح في جعل الأمر يبدو بصورة أفضل؟ ماذا لو عرفوا أن الكوير عالق في هذه الحدود الصلبة، وأنه بحاجة إلى المرونة؟ هل سيُقدرون الكوير بوصفه محاولة لمواجهة الهيمنة البيضاء؟ ربما تكون هذه خدعة استطاع البياض تطبيقها على الثقافة الشعبية ووسائل الإعلام، لكي يبقى باقي العالم غير طبيعي بالنسبة إلى الكوير. أتعمق في الفكرة، أحاول باستماتة إيجاد طريقة لمواجهة الظلم الذي يواجه الكوير.

يقطع شاب سعودي أفكاري فجأة، حين يسألني عما أفعله على الكومبيوتر. أجيبه: «إنني أجري بحثاً دراسياً»، فيسألني: «لماذا اخترتِ هذا المكان؟»، فأجيبه: «يبدو أنه مكان مثير للتأمل، وفيه يلتقي أشخاص ينتمون إلى الشرق الأوسط». يسألني: «هل تحللين الجندر؟»، فأقول له: «لست واثقة بعد. إنني أكتفي بالملاحظة حتى الآن». يستغرق الشاب فجأة في

تفكير عميق، ثم ينظر إلي قائلاً: «انظري كم نحن متأخرون، يجب علينا أن نتعلم من الأمريكيين، لقد قضوا على معاناة عدم المساواة بالنسبة إلى النساء. أما نحن، فلسنا قادرين حتى على منح المرأة حق قيادة السيارة»، أرد عليه: «لم يحلّوا مشاكل المرأة، لقد أخفوها فقط، وطبقوا النسوية الغربية على باقي العالم، بدلاً من أخذ عوامل أخرى في الاعتبار، مثل العرق والجنسانية والدين، وما إلى ذلك. إنهم يرغموننا على تصديق أننا في مجتمع ما بعد نسوي، لكننا لسنا كذلك».

يطلب مني (الشاب السعودي) أن أشرح له، فأوضح أن ما بعد النسوية وما بعد العرقية يفترضان أننا قد خلّصنا أنفسنا من مشاكل المساواة، لكننا في الحقيقة لم نفعل. يقول هو بعدها: اليوم تمكنت النساء من القيادة في السعودية، لكنهن سيتعرضن للإساءة من الشرطة، لكني أرغب كذلك في أن يحظين بحقوق أكثر»، وعلقت هذه المحادثة معي طوال الليل. هل اصطدمت الإمبريالية والهيمنة بالخطابات البدائية؟ هل نُقشت هيمنة البياض على الأجساد الشرق أوسطية؟ وهل، بقدومنا إلى الولايات المتحدة للدراسة، نخاطر بالوقوع تحت تأثير التنويم المغناطيسي للهيمنة البيضاء وقوة النزعة المغايرة جنسياً؟ هل النسوية الغربية منقوشة بالفعل على الأجساد الشرق أوسطية؟ وهل استطاعت الثقافة الشعبية والتعليم والإعلام مد أذرعها وابتلاع كل هذه الأجساد؟

حين يتعلق الأمر بالصراع في منطقتنا، فإنها فعلتْ ذلك بالقطع. لقد تركت الإمبريالية ندوباً على كثير من مواطني الشرق الأوسط، جرح عميق لا يستطيع أحد مداواته، ولن يستطيع أحد. تدخل مجموعة من النساء الفلسطينيات الأمريكانيات، ويجلسن بالقرب مني. يلاحظن فوراً أنني أبدو فلسطينية، ويبدأن في الحديث معي، وبعدها يطلبن مني الجلوس معهن، وينخرطن في محادثة عميقة حول الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، ويخضن في تفاصيل حول جدار الفصل الذي تسبب في انقسام حاد بين كثيرين. يناقشن تعاملاتهن مع الموظفين الإسرائيليين على المعابر الحدودية، ويناقشن الاحتلال وآثاره في المنطقة، ويصفن كيف يستخدمن جانبهن الأمريكي للرد على جنود «جيش الدفاع الإسرائيلي»، ويقمعن جانبهن العربي حين يتعاملن مع الجنود.

أبدأ في تذكر قصة جدي الأكبر والد جدتي، الذي تحول من عميد مدينة طبريا وقائد لها إلى لاجئ بين عشية وضحاها في عام 1948. أتذكر قصة ابن قريب جدتي المباشر والتي بقيت معي للأبد، لقد حارب مع المقاومة الفلسطينية عام 1948 حينما بدأ الإسرائيليون في تهجير الفلسطينيين بعيداً من منازلهم، مسببين واحدة من أسوأ حالات التطهير العرقي. ظهر الإسرائيليون بعدها عند منزله للقبض عليه، لكنه فضّل إطلاق النار على نفسه على أن يتعرض للتعذيب في غياهب السجون الإسرائيلية. هذه القصة هي واحدة من الجراح التي أحملها معي، كما تفعل عائلات كثيرة تملك قصصاً مماثلة. أتذكر الصعوبات التي تعرض لها جدي خلال محاولاته بناء نفسه من الصفر، مسافراً بشكل محموم حول المنطقة، وبعدها مستقراً في الكويت. أنا كويتية الآن، لكني لن أنسى أبداً الجراح التي نُقلت إلي عبر الأجيال بوصفي فلسطينية. هذه هي القصص التي نحملها معنا نحن مواطني الشرق الأوسط. إنها

قصص الاحتلال، والمعاناة، والنيوليبرالية، والإمبريالية. إنها قصص، قصص انتشرت خلال المنطقة، وهي ممثلة أكثر ما يكون في صالة الأرجيلة هذه.

أتوقف وأعود إلى ملاحظاتي الميدانية. هل الصراع العربي ـ الإسرائيلي هو أكثر ما يناقشه مواطنو الشرق الأوسط؟ إنني أتذكر الأيام الماضية حين قابلت محادثات متعددة حول الصراع. أسارع بصورة محمومة بالعودة إلى ملاحظاتي. أقلب كل صفحة، وأفتش التي تليها بإمعان. أتذكر تلك المجموعة من الرجال اللبنانيين والفلسطينيين الذين كانوا يتجادلون على من يقع اللوم بشأن مذبحة صبرا وشاتيلا في بيروت عام 1982. أتذكر مجموعة أخرى من الإيرانيين الذين انخرطوا في محادثة حول كيفية مساعدة الفلسطينيين المقموعين في محنتهم. أتذكر كل التعاطف الذي أحصل عليه بمجرد إخباري أحد مواطني الشرق الأوسط أنني من جذور فلسطينية. هل هذا هو الشيء الوحيد الذي يبقينا معاً، أم أنه الشيء الذي مزق هذه المنطقة؟ هل استمرارية الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي هي طريقة أخرى لإطالة عمر الهيمنة البيضاء؟ يمثل الصراع الإسرائيلي ـ العربي نوعاً من القومية الإقليمية، التي تحرك كثيراً من الأذى والغضب بين عديدين، ولهذا فإنها أكثر قضية يجري التحدث عنها في هذه الصالة.

ثالثاً: مناقشات واستنتاجات

1 ـ السلطة الأبوية الشرق أوسطية

مثل أغلب الأكاديميين، أعرف الآثار الجانبية للنيوليبرالية والسلطة الأبوية والهيمنة جيداً. ولأنني خائفة من محو ثقافة العالم الثالث، فإنني أؤمن بقوة استراتيجيات المقاومة والوقاية.

بوصفي نسوية كويتية فلسطينية مناهضة للعنصرية على أساس العرق، واجهتُ السلطة الأبوية التي تعشش بين رجال الشرق الأوسط، في الكويت وفي المنطقة ككل. فالأدوار الجندرية وضعت الرجال والنساء في قوالب جاهزة توضح ما يعنيه أن يكون المرء أنثى أو ذكراً. وبالمثل، فطالما كان التحيز الجنسي والتشييء صنيعة الذكورية (Tragos, 2009: 54). ولهذا فإن كونك رجلاً هو شرط ذكوري تطلبه لمجموعة من السلوكيات اللفظية وغير اللفظية الجاهزة، بما في ذلك الأغاني والرموز وقواعد اللبس، وما إلى ذلك (Tragos, 2009: 544). لقد غزا نموذج المغايرة الجنسية جميع مناحي الحياة، وصار أداة للسيطرة الذكورية وتهميش المرأة على مدار عقود.

عندما يتزوج اثنان في الشرق الأوسط، فإن المجتمع يتوقع منهما أن يعيشا بالقرب من عائلة الزوج، رغم أن كثيراً من العائلات العربية لا تفعل هذا الآن (Joseph, 1994: 195). وربما يكون الشرف أحد أهم عناصر الثقافة العربية. وطبقاً لسعاد جوزيف، فإن «شرف العائلة يمثل شعور المرء بالكرامة، بالشخصية، بالمكانة، بالذات، إضافة إلى احترام

الآخرين، الذي يرتبط بنظرة المجتمع ككل إلى عائلته» (Joseph, 1994: 200). أصبح الشرف أيضاً وسيلة للسيطرة على سلوك المرأة من كل الجوانب، اقتصادياً وجنسياً، وحتى في المجال الاجتماعي. وبالرغم من هذا، تلاحظ الغبرا أن تلك المساحات الخاضعة للانضباط هي التي ستمكّننا من تفكيك الأيديولوجيا ذات الطبيعة الأبوية إلى مساحات من المقاومة (Ghabra, 2015).

يمكن ملاحظة الظواهر ذاتها، التي تطوي داخلها تلك المفاهيم الأبوية السلطوية، داخل صالة الأرجيلة، وعلى كل من الرجال والنساء فيها. وتعدّ لعبة الطرنيب مجرد غيض من فيض يُلزم النساء والرجال بهذه القوالب النمطية. فحتى لو كنتُ الأفضل في اللعبة، ما زال يُنظر إليّ بوصفي غير كفؤة.

أي امرأة محجبة تدخن الأرجيلة لن تكون فقط مصدر خيبة أمل بالنسبة إلى الرجال، بل ستكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى النسويات من أمثالي، وكأن ذلك يجعل منها شيئاً غرائبياً خارجاً عن النمط المعتاد. من المهم كذلك ملاحظة أن المرأة المحجبة تمثل ما هو أكثر من المفاهيم الإسلامية التي ترى بوجوب تغطية جسد المرأة وفقاً لتفسيرات معينة، فالحجاب يغطي كذلك الخوف من جسم المرأة (Eisenstein, 1996: 32). ولطالما حالت المخاوف الدفينة عند الرجال من حصول المرأة على المساواة في مجتمعاتنا الآن. إضافة إلى أن هذا الخوف هو ما يدفع كثيراً من النساء نحو تغطية أجسادهن. ولهذا تشعر المرأة أن جسدها مرفوض، ومن ثَم يجب تغطيته. تغطي المرأة جسدها لأنها تحتقره وتكرهه. يتداخل الحجاب مع النظرة الذكورية، ويمنع الرجال من التحديق في أجساد النساء. ويمكن للحجاب أن يسمح للمرأة بتغطية جسمها، وكشفه برفقة من تحب، مما يمنحها السيطرة على جنسانيتها. وتثبت إحدى الدراسات أن المرأة يمكن أن ترى في الحجاب شكلاً من أشكال التحرر من النظرة الذكورية، وأداة تُكسب النساء قوة للتحكم في أجسادهن، وكذلك أداة تسمح لهن بتحرير أجسادهن من الرجال (Ruby, 2014: 62). وبصفتي امرأة عربية، رأيت كثيراً من صديقاتي يغطين أجسامهن كوسيلة للتحرر من السيطرة عليها، ولكي يصبح بإمكانهن خلعه أمام من يردن، وارتداءه وفقاً لرغبتهن الخاصة.

إلا أن النساء لسن المجموعة الوحيدة التي تتعرض للقمع تحت الهيمنة الذكورية في الشرق الأوسط. فالرجل المثلي السعودي مثال آخر على المجموعات المنبوذة داخل المنطقة، ويمكننا أن نرى من معاناته أهمية منح المثليين والمثليات والكوير حقوقهم، رغم أننا نحيا في ظل ثقافة ترى المثلية عرَضاً غير طبيعي. في الأدبيات والأكاديميا الأمريكية، هناك جدال بين الدراسات التي أجريت عن المثليين والمثليات والكوير. على سبيل المثال، يطرح يب ولوفاس وإليا موقفاً استيعابياً يدعم الزواج بين شخصين من الجنس ذاته، لكن تساورهم مخاوف بشأن النواحي القانونية لحقوق المثليين. أما المواقف الأكثر راديكالية فترفض الزواج بين شخصين من الجنس ذاته، بحجة أن تلك الزيجات تضع قيوداً أمام

المغايرة الجنسية (Yep, Lovass and Elia, 2014: 51). إضافة إلى ذلك، يشرح سلاغل الفرق بين مُنظّري الكوير والدراسات المتعلقة بالمثليين والمثليات.

فبينما تتناول دراسات الكوير الفروق والتحديات أمام معيارية المغايرة، تركز الدراسات التقليدية للمثليين والمثليات على نهج وتيار أكثر تقليدية (Slagle, 2006: 313). ما أريد التمهيد له هنا هو حقيقة أن هذه الأدبيات لم تتغلغل في الشرق الأوسط لعدة أسباب: أولها أنها لم تخضع للنقاش من قبل، خصوصاً في الأنظمة الحكومية المحافظة. علاوة على أنه داخل عالم الأكاديميا، لا يُسمح لنا بتدريس دراسات الكوير أو حتى الجنسانية من كامل جوانبها، لأن هذا يبدو غريباً على ثقافتنا، إضافة إلى أن كثيرين يتعاملون كما لو كان أي منها غير موجود. ولهذا، فنحن بحاجة إلى البدء بإزالة قيود المغايرة الجنسية، قبل أن نتقدم إلى جدالات أكثر عمقاً حول دراسات الميم. من الواجب علينا البدء في الاعتراف بأن الأشخاص المنتمين إلى مجتمع الميم يتعرضون للتهميش باستمرار، وبعدها نركز على حقوقهم كأفراد من طريق تقاطعية العرق والدين والطبقة وما إلى ذلك. دون النسوية التقاطعية، ستظل التوجهات الجنسية المختلفة أمراً غريباً على الثقافة الشرق أوسطية. أما بوضعها في الاعتبار، فيمكننا البدء في إرساء أسس لتناول القمع والتهميش الذي تتعرض له تلك المجموعات، والذي تسببت فيه المغايرة الجنسية. غير أن هذا يبدأ أيضاً بمعاودة النظر في الامتيازات التي نتمتع بها باستمرار، من أجل أن نجد داخلنا السعة للتضامن مع المجتمعات التي تتعرض للقمع. وبوصفنا باحثين في شؤون التواصل، يقع علينا الالتزام بأن يكون كل منا حليف الآخر. الامتيازات هي السبب في تشويه سبل التواصل بيننا، وهي ما يفرقنا عن المجموعات المهمشة التي كان بمقدورنا التواصل معها. كوني مغايرة جنسياً، هذا امتياز يتسبب في ألم لمجتمع الميم، وهو أمر مؤلم سأحتاج إلى مواصلة العمل على تقويضه دائماً، عبر ممارسة جهود عاطفية مؤلمة.

2 ـ البياض المهيمن

في الجزء السابق كنت أهدف أيضاً إلى توضيح كيف تظهر هيمنة البياض على صالة الأرجيلة كذاك. فالاستماع إلى برنامج «كوك ستوديو»، الذي يمزج بين المطربين العرب والأمريكيين، كان يمثل تهديداً للثقافة، بينما حواري مع الطالب السعودي، وغيره ممن تقتصر معلوماتهم عن النسوية على وجهة النظر الغربية، فيبرز الحاجة إلى تقديم منطقتنا إلى النسوية الخاصة بالعالم الثالث. توضح المفكرة موهانتي أن انتشار القمع الجندري على مستوى العالم ضارّ، لأنه يلغي الطبقة والعرق ويركز الضوء فقط على جانب القمع الجندري، وهذا بدوره ينزع عن التجارب التقاطعية للمرأة قيمتها.

ينتهي الأمر بالأختية العالمية (ما نتج من «عالم الذكور») بتحولها إلى فكرة مقتصرة على الطبقة الوسطى وذات بعد نفسي، التي تمحو فروق القوة الأيديولوجية

والمادية داخل مجموعات النساء وفيما بينها، خصوصاً بين نساء العالم الأول والثالث (Mohanty, 2003: 117).

جعلتنا شومي ندرك أن الأنوثة البيضاء ما هي إلا نقطة انطلاق لتنظيم العلاقات الأبوية العنصرية وإعادة إنتاجها من خلال الأمهات والزوجات والبنات، وهكذا يصير جسد الأنثى البيضاء نتاجاً للرجل الأبيض. تجادل شومي بأن الأنوثة البيضاء هي الملجأ الذي يحمي العرق والنوع والجنسانية والجنسية، فهذا يجعل منها أيضاً نقطة يمكن للاختلافية أن تنبثق منها وتنتشر بسهولة (Shome, 2014: 323). وتعد الراقصة بيضاء البشرة تمثيلاً لتلك العلاقات الأبوية. ففي مقالها «الرقص الشرقي: الملامح العربية، والنسوية ذات الطابع المستشرق، والإمبراطورية الأمريكية»، تجادل مايرا بأن الرقص الشرقي أداة تربط بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، وتعكس تقاطعية أكثر عمقاً للإمبريالية والراديكالية والنسوية (Maira, 2014: 317). تقول مايرا: «أصبح الرقص الشرقي أداة جذب قوية لـ «ذوي البشرة البيضاء» و«الأمريكان»، أكثر منه للجوانب الأنثوية أو الذكورية لدى العرب/المسلمين» (Maira, 2014: 317). لذا، فوجود الأنوثة البيضاء مهم للحفاظ على هيمنة المغايرة الجنسية البيضاء، مما يضفي أهمية أكبر على الحاجة إلى تفكيك كل من الأنوثة البيضاء في سياق الليبرالية الغربية، والأبوية في سياق الإمبريالية المتمحورة حول الذكر.

لقد عشت في الشرق الأوسط، وجرّبت كل صنوف الهيمنة الذكورية، ثم عدت بعدها إلى الولايات المتحدة شاعرةً بالحاجة إلى تفكيك الهيمنة والعولمة البيضاء، التي يبدو أنها تمحو ثقافتنا، وتهمش النساء ذوات البشرة الملونة. وهذا الصراع في الأفكار وطرق التفكير بين الشرق والغرب هو ما يتسبب في التفرقة بيننا. الامتياز الذي يحظى به ذوو البشرة البيضاء حصر كل الأعراق الأخرى في التصورات والخطابات التي رأوها مناسبة. أي عرق آخر يكون «غريباً» مقارنةً بالبياض. إنني أشعر بوجود صراع ضد البياض في الولايات المتحدة، وبعده صراع آخر من أجل تفكيك السلطة الأبوية في الشرق الأوسط. ما أخشاه هو الخيط الرفيع الذي يفصل بين أن يكون المرء مؤيداً للغرب عند محاولته مقاومة السلطة الأبوية في الشرق الأوسط، وأن يكون معارضاً للسلطة الأبوية إذا ركز فقط على مواجهة البياض.

هذا هو السبب الذي يجعلنا كنساء في حاجة إلى التحلي بالانعكاسية على طول المسارات المتقاطعة. تحتاج نساء العالم الثالث إلى الانعكاسية لتفكيك الغيرية، وتحتاج نساء العالم الأول إلى الانعكاسية من أجل الانتباه إلى الأجساد التي يصنفنها على أنها غريبة عنهن.

تقول كالافيل: «تشير الانعكاسية إلى نقد تقاطعي، إلى تسليط الضوء على القوة، وطريقة استيعاب المرء لهذا كله» (Calafell, 2014: 7)، وتوضح كذلك أننا نصوغ النظريات مع وضع التاريخ في اعتبارنا، بينما تُصاغ نظريات العلاقات بتأمل ما تمر به أجسادنا» (Calafell, 2014: 7). وتشير كذلك إلى أن الجنسانية والجندر يخضعان للنظريات النقدية باستمرار،

بينما تُهمَل نقاط التقاطع بين الهيئات العرقية (Calafell, 2014: 10). تدعو كالافيل إلى انعكاسية لا تشمل فقط الـ«أنا»، بل تشمل أيضاً الـ«نحن»، التي تكمن في الاختلاف بين كل منا والآخر (Calafell, 2014: 11). بينما تجادل كل من جونس وكالافيل بأنه عبر الانعكاسية التقاطعية، يمكننا البدء في تحليل أجسادنا في ضوء الأيديولوجيات النيوليبرالية (959)، وهذا يعني أن الانعكاسية التقاطعية تساعد المرء على التصالح مع امتيازاته، ونقاط حرمانه أيضاً (Calafell and Jones, 2014: 963). وأضافت الغبرا (Ghabra, 2015) أننا بحاجة إلى وضع أخلاقيات للتواصل التقاطعي، بحيث يمكن لكل منا أن يسمع الآخر ولا يتحدث نيابة عنه، ونصبح أكثر إدراكاً للفروق الثقافية بالنظر إلى امتيازات الهوية والاضطهادات. وتلفت النظر إلى أنه يمكن لتطوير الوعي في ما يتعلق بالتواصل الأخلاقي التقاطعي أن يكون مركزاً للمقاومة والانعكاسية. وهي تعرّف الانعكاسية بوصفها «الحاجة إلى النقد الذاتي، خصوصاً عندما يكون المرء في وضعية لها امتيازات» (Ghabra, 2015).

شيئاً فشيئاً، تصير الأوساط الثقافية مثل صالة الأرجيلة هذه تربةً خصبة لتلك الاختلافية العرقية، وكذلك البِنَى البيضاء المهيمنة، إضافةً إلى أنها أصبحت كذلك مرآة عاكسة لصراعات الشرق الأوسط التي تقودها السلطة الأبوية. هناك حاجة إذاً إلى تفكيك هذه البنى وإيجاد سبل لوضع حد أمام تلك الهيمنة، وهذا يضاعف المجهود الذي يجب أن تبذله النسويات في الشرق الأوسط. فبوصفنا نسويات تقاطعيات، هدفنا معالجة شؤون العرق والجندر والجنسانية، والصراعات السياسية والفردية للنساء ذوات البشرة الملونة. تمثل هذه الصالة وقفة مع الزمن، فنحن ننقسم دوناً عن رغبتنا إلى فريقين: واحد يناهض التمييز العرقي، والآخر يناهض التمييز الجندري، بينما أدعوه التقاطعية الثنائية أو المزدوجة.

تمثل صالة الأرجيلة هذه التقاطعية المزدوجة، بكونها أرضاً خصبة للسلطة الأبوية الشرق أوسطية في قلب الهيمنة البيضاء. إنها تعكس ثقافات الشرق والغرب في المكان ذاته. إننا نكافح بين أن نقاوم البنى الأبوية الشرق أوسطية الخاصة بنا دون أن نبدو غربيين/مهيمنين، وبين مقاومة الهيمنة الغربية مع التعرض لخطر إطاله أمد السلطة الأبوية في موطننا. إنه صراع قاسٍ وقبيح، فنحن ممزقون بين أمرين عاطفياً وأكاديمياً، والأهم: ثقافياً.

****

أنهض لأغادر الصالة، فتبدأ العيون البنية في تجريدي من ثيابي مرة أخرى. أقاوم البحث عن ملجأ في هاتفي.. لا يجب أن أستسلم دائماً لخوفي من تلك النظرات. لا تزال الراقصة ترقص، لا تزال مستمرة في بث بياضها عبر الصالة. مرة أخرة ألتمس الملاذ في هاتفي، فلو تابعتها بنظري، سيعني هذا أني أدعم انتشار اللون الأبيض ومحو ثقافتنا. سأختار تلك الأعين البنية بديلاً من الراقصة البيضاء.. سأختار ثقافتي بكل ما فيها من عيوب على الهيمنة البيضاء. أشعر بمعاناتي تهدأ.. ولو لبعض الوقت.

المراجع

الحايك، كاتي (2018). «النسوية التقاطعية وكيف يمكن تطبيقها على الوضع السوري.» جدليّة، 10 نيسان/أبريل، <https://www.jadaliyya.com/Details/36423>.

Calafell, Bernadette Marie (2013). «(I)dentities: Considering Accountability, Reflexivity, and Intersectionality in the I and the We.» *Liminalities: A Journal of Performance Studies*: vol. 9, no. 2, pp. 6–13.

Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Crenshaw, Kimberle (1991). «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.» *Stanford Law Review*: vol. 43, no. 6, pp. 1241–1299.

Eisenstein, Zillah (1996). *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21st Century*. Psychology Press.

Ghabra, Haneen S. (2015). «Disrupting Privileged and Oppressed Spaces: Reflecting Ethically on My Arabness through Feminist Autoethnography.» *Kaleidoscope: A Graduate Journal of Qualitative Communication Research*: vol. 14, pp. 1–16.

Jones, Richard and Bernadette Marie Calafell (2012). «Contesting Neoliberalism through Critical Pedagogy, Intersectional Reflexivity and Personal Narrative: Queer Tales of Academia.» *Journal of Homosexuality*: vol. 59, no. 7, pp. 957–981.

Joseph, Suad (1994). «Gender and Family in the Arab World.» *Middle East Report*, 194–201.

Madison, D. Soyini (2011). *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance.* Sage Publications.

Maira, Sunaina (2008). «Belly Dancing: Arab-Face, Orientalist Feminism, and U.S. Empire.» *American Quarterly*: vol. 60, no. 2, pp. 317–345.

Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham; London: Duke University Press.

Ruby, Tabassum F. (2006). «Listening to the Voices of Hijab.» *Women's Studies International Forum*: vol. 29, no. 1.

Shome, Raka (2001). «White Femininity and the Discourse of the Nation: Re/membering Princess Diana.» *Feminist Media Studies:* vol. 1, no. 3, pp. 323–342.

Slagle, R. A. (2006). «Ferment in LGBT Studies and Queer Theory: Personal Ruminations on Contested Terrain.» *Journal of Homosexuality:* vol. 52, nos. 1-2, pp. 309–328.

Tragos, Peter L. (2009). «Monster Masculinity: Honey, I'll Be in the Garage Reasserting My Manhood.» *The Journal of Popular Culture*: vol. 42, pp. 541–553.

Yep, G., K. Lovas, and J. Elia (2014). «A Critical Appraisal of Assimilationist and Radical Ideologies Underlying Same-sex Marriage in LGBT Communities in the United States.» *Journal of Homosexuality*: vol. 45, no. 1, pp. 45–64.

التعميم في بحث دراسة الحالة: دروس من دراسة واحة فجيج ـ المغرب(*)

حسن احجيج(**)
باحث وأكاديمي مغربي.

تقديم

يقسّم كثير من علماء الاجتماع البحثَ الاجتماعيَّ إلى ثلاث مراحل أساسية: الاستكشاف والوصف والتفسير. ويدافعون عن الفكرة القائلة إن دراسة الحالة تلائم المرحلة الاستكشافية للبحث، وإن البحوث المسحية ملائمة للمرحلة الوصفية، بينما يتناسب التجريب مع مرحلة التفسير والتعليل. ويبدو أن هذا التصور الهرمي لاستراتيجيات البحث ما زال مستمراً رغم التقدم الحاصل في إيبيستمولوجيا العلوم الاجتماعية[1]. وتزيد هذه النظرة التراتبية في ترسيخ فكرة أن دراسة الحالة ليست سوى استراتيجية بحث أولية ولا يمكن استعمالها في بناء النظرية أو اختبارها (Gerring, 2007: 6).

غير أن تاريخ البحث الكيفي أثبت أن دراسة الحالة استطاعت أن تغطي تلك الأهداف العلمية الثلاثة. إذ لا يمكن حصر بحوث دراسة الحالة التي برهنت على نجاعة هذه الاستراتيجية البحثية في الدراسات الاستكشافية. وبالنسبة إلى الوصف، ما زالت الجماعة العلمية السوسيولوجية توصي بقراءة دراسة **مجتمع زاوية الشارع** لوليام وايت (Whyte, 1943). أما في ما يتعلق بالتفسير، فما زال العلماء يستشهدون على قدرة دراسة الحالة على القيام بهذه المهمة بدراسة غراهام أليسون لأزمة الصواريخ الكوبية التي حدثت سنة 1962 (Allison, 1971).

(*) هذا المقال من مخرجات الدراسة الإثنوغرافية التي أنجزت في واحة فجيج شرق المغرب بتمويل من المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، وذلك في إطار الدورة الخامسة للمنح البحثية حول «البيئويّة والإفقار وحركات العدالة الاجتماعية: مقاربات متعدّدة التخصّصات».

(**) البريد الإلكتروني: hassane.hjij@gmail.com.

(1) كما يشهد على ذلك كتاب شافيلسون وتاونز الشهير في أوساط الباحثين في مجال التربية (Shavilson and Townes, 2002).

وإذا كانت العلوم الاجتماعية تشهد اليوم انتقالاً متزايداً من المقاربة العلمية المتمركزة حول المتغيرات إلى المقاربة التأويلية المتمركزة حول الحالة، فإن كثيراً من دارسي مناهج تلك العلوم ينظرون إلى بحث دراسة الحالة بحذر كبير. فغالباً ما يلحقون هذا النوع من البحث بالنظريات غير قابلة للتعميم، ويعيبون عليه التحيز في اختيار الحالة، وضعف القوة التجريبية (عدد كبير من المتغيرات وحالة واحدة أو عدد قليل من الحالات)، وغلبة الذاتية على النتائج، وعدم قابليته للتكرار. بل ذهب البعض إلى اعتبار دراسة الحالة تسمية غامضة تغطي مجموعة من «الجرائم الاستدلالية» (Achen and Snidal, 1989: 160). وذهب زيف ماوز مثلاً إلى أن «هناك غياباً شبه كامل في بحوث دراسة الحالة لتوثيق طريقة جمع المعطيات ومعالجتها وتحليلها والطريقة التي تم بها استخلاص النتائج. فبخلاف استراتيجيات البحث الأخرى التي يكرّس فيها الباحثون وقتاً وجهداً كبيرين لتوثيق الجوانب التقنية لأبحاثهم، يشعر المرء بأن استعمال دراسة الحالة يعفي الباحث من أي نوع من الاعتبارات المنهجية... ومع ذلك، غالباً ما نجد في نهاية القصة تعميمات شاملة ودروساً مستمدة من حالة واحدة» (Maoz, 2002: 458). بل إن ويلارد والر اعتبر بحث دراسة الحالة ممارسة فنية يمكن بواسطتها لأشخاص غير مثقفين وأحياناً غير أذكياء أن يستعملوا الكلمات لنقل الحقيقة، معتبراً دراسة الحالة بصيرة وليست علماً (Waller, 1934: 296-297).

استمر النظر إلى بحث دراسة الحالة على هذه الحال منذ ظهوره على يد عالم الاجتماع الفرنسي فريديريك لوبلاي (Gerring, 2007: 2) إلى مرحلة متأخرة من القرن العشرين. إذ ظل العديد من ممارسي العلم الاجتماعي يرون هذه الاستراتيجية البحثية منتوجاً لـ «الحس المشترك ولخيال الشخص الذي يقوم بدراسة الحالة. فالباحث يبتكر طريقته وهو يسير قدماً في البحث» (Simon, 1969: 267). لذلك نلاحظ أن ممارسي دراسة الحالة أنفسهم ينظرون إليها بعين الريبة ويعتبرونها فاقدة للصرامة والاتساق والعلمية، وذلك راجع بالأساس إلى أنها ما تزال تتخبط في فراغ منهجي غريب. وتُرجع جانيت وورد شوفيلد (Shofield, 2000: 70) استبعاد ممارسي دراسة الحالة لمسألة التعميم من اهتماماتهم المنهجية والإيبيستمولوجية إلى كون تقليد البحث الكيفي كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالأنثروبولوجيا الثقافية التي كانت تركز على دراسات المجتمعات «الأخرى» من أجل إبراز خصائصها الثقافية وأنماطها السلوكية النوعية بغاية توثيقها في تاريخ بشري متغير.

من الملاحظ أن البحوث والدراسات الاجتماعية العربية المنشورة، وكذا الأطروحات الجامعية التي أعدها الطلبة الباحثون المغاربة في العلوم الاجتماعية، التي أتيح لنا الاطلاع عليها، تعتمد في استراتيجياتها البحثية على بحث دراسة الحالة. وتتماشى هذه الدراسات في هذا النهج مع التوجه العام للدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية في العالم عموماً. وإذا كانت البحوث الإمبيريقية لدراسة الحالة في العالم الغربي حساسة للغاية للنقاشات الدائرة حول ما إذا كانت نتائج دراسة حالة معينة قابلة للتعميم في سياقات تجريبية أخرى، فإن الدراسات العربية التي عالجت مواضيع مختلفة انطلاقاً من مقاربة دراسة الحالة،

سواء على المستوى الكمي أو الكيفي، أهملت مناقشة قدرة هذه الدراسات على نقل نتائجها إلى ظواهر اجتماعية ذات الصلة وما إذا كانت تتسم بخاصية الصدق الخارجي أم لا. وتندرج مساهمتها البحثية هذه، القائمة على نتائج دراسة ميدانية، في إطار إثارة النقاش حول هذا الإجراء المنهجي والإيبيستمولوجي الحيوي في الممارسة العلمية العربية بوجه عام، والاجتماعية بوجه خاص.

ننطلق في نقاشنا المنهجي والإيبيستمولوجي للتعميم في دراسة الحالة من الفكرة القائلة إن قابلية تعميم نتائج البحث العلمي على وضعيات أخرى يمثل واحداً من أهم أبعاد صدق الأعمال العلمية (Harmmesley, 1992: 85). فلا جدوى من النظريات العلمية إن لم تكن تتحمل نقلها إلى وضعيات أخرى غير تلك التي أفرزتها. وارتباطاً بموضوع دراستنا هذه، نعتقد أنه يمكن تعميم نتائج دراسة الحالة، لكن شريطة تعديل الإطار الإيبيستمولوجي الذي يتم فيه ذلك.

إن هذا المقال مساهمة في مناقشة الأسس الإيبيستمولوجية والمنهجية لبحث دراسة الحالة من خلال توضيح معايير التعميم وشروط قابلية تطبيقه فيه، وذلك بالاستناد إلى نتائج بحث إثنوغرافي أجريناه[2] في واحة فجيج شرق المغرب. وقد قسمنا هذه المقال إلى أربعة محاور: **الأول**، حاولنا أن نقدم فيه تعريفاً لبحث دراسة الحالة والحجج التي تجعله واحداً من مناهج البحث الكيفي؛ وسنعالج في المحور **الثاني** خصائص التعميم كما يحددها المنظور الكلاسيكي للعلم، وسنبرز أشكال القصور التي تعتريه في ضوء الرؤية الجديدة إلى العلم على نحو عام؛ وسنخصص المحور **الثالث** لعرض مختلف المنظورات التي ناقشت مفهوم التعميم في البحث الكيفي؛ أما المحور **الرابع**، فسيكون مساحة ندافع فيها عن وجهة النظر التي تعتبر التعميم ممكناً في دراسة الحالة شريطة تغيير المنظور الإيبيستمولوجي الكلاسيكي للتعميم، مستندين في ذلك إلى المعطيات الميدانية التي استعرناها من دراستنا الإثنوغرافية لواحة فجيج المتاخمة للحدود المغربية الجزائرية، وكذا من الخلاصات التي ترتبت عن هذه الدراسة.

أولاً: تعريف دراسة الحالة وعلاقتها بالمنهج الكيفي

إن بحث دراسة الحالة يدرس حالة واحدة (أو عدداً قليلاً جداً من الحالات من أجل إجراء مقارنات) بطريقة عميقة (George and Bennett, 2005; Campbell and Stanley, 1963: 7). ويتفق معظم منظّري دراسة الحالة على أن هذه الأخيرةَ بحثٌ كيفي. وبالفعل، إن إلقاء نظرة على الخصائص التي يضعها هؤلاء المنظرون لبحث دراسة الحالة كافية

(2) المعطيات الميدانية التي يرتكز عليها هذا المقال مستعارة من بحث إثنوغرافي أجريناه أنا والزميل جمال فزة في واحة فجيج الموجودة شرق المغرب وستصدر نتائجه في كتاب قريباً.

لإظهار طابعها الكيفي. مثلا، يرى جورج ألكسندر وإنديرو بينيت أنه لكي يكون بحثٌ ما دراسةَ حالةٍ يجب أن يكون منهجاً كيفياً، وأن يكون وصفاً مكثفاً، وأن يستعمل معطيات غير مبَنْيَنةٍ (إثنوغرافية، غير قائمة على البحث المسحي، تاريخية، نصية، مستقاة بواسطة الملاحظة بالمشاركة أو البحث الميداني) (George and Bennett, 2005). كما أن تحليل المعطيات يجب أن يكون تحليلاً كيفياً يرتكز على المقاربة السردية بدلاً من تحليل المتغيرات (Gomm, Hammersley and Foster, 2000b: 3). ويضيف باحثون آخرون خاصية تحدد الطبيعة الكيفية لدراسة الحالة، وهي أن هذا البحث يجب أن يكون مقاربة طبيعانية، بمعنى أن يكون، حسب تعريف روبيرت يين، «بحثاً إمبيريقياً يدرس ظاهرة معاصرة في سياق حياتها الواقعية، ولا سيّما عندما لا تكون الحدود بين الظواهر والسياق واضحة بجلاء» (Yin, 1994: 18)؛ فعلى الرغم من أنه يمكن لبحث دراسة الحالة أن يستعمل معطيات كمية، وهذا ما يفعله في الغالب، فإن ما يميزه عن مناهج البحث الأخرى هو أنه يسعى إلى دراسة الظواهر في سياقاتها (Pettigrew, 1973)، بخلاف البحث القائم على التجريب الذي يقوم فيه الباحث بخلق الحالة أو الحالات المدروسة (Gomm, Hammersley and Foster, 2000b: 3). إن هناك اتفاقاً واسعاً بين الباحثين على أنه يمكن لدراسات الحالة أن تشمل أحياناً عملية جمع معطيات كمية وتحليلها، إلا أنها تعتبر من الناحية المنهجية إحدى مقاربات البحث الكيفي التي تضم مجموعة من الممارسات البحثية غير الإحصائية والتي يتم بواسطتها الإمساك بالمعاني والتأويلات الواقعية التي يحملها الفاعلون عن الظاهرة المدروسة. هذا فضلاً عن خاصية جوهرية بالنسبة إلى الطبيعة الكيفية لدراسة الحالة، وهي ضرورة أن تعالج هذه الأخيرةُ الظاهرةَ المدروسة انطلاقاً من وجهة نظر المبحوثين.

يؤكد باحثو دراسةِ الحالةِ البعدَ الدلاليَّ لدراساتهم. ذلك أن هذه المقاربة تسمح للباحث بالبقاء على مقربة من العالم التجريبي. إنها مصممة لضمان توافق وثيق بين المعطيات وما يقوله الناس ويفعلونه بالفعل. هكذا فإن باحث دراسة الحالة يتمكن، من خلال ملاحظة الأشخاص في حياتهم اليومية والاستماع إليهم يتحدثون عما يجول في أذهانهم والنظر في الوثائق التي ينتجونها، من تحصيل معرفة مباشرة للحياة الاجتماعية غير المفلترة بواسطة الوصف الكثيف.

إن لهذا التعريف انعكاسات حاسمة على مقاربتنا للتعميم في بحث دراسات الحالة. ذلك أن مكونات هذا التعريف تعكس المسلّمات التي يرتكز عليها البحث الكيفي الذي تمثل دراسة الحالة إحدى مقارباته الأساسية. ويمكن إجمال هذه المسلّمات في خمس: **أنطولوجية**، يكون الواقع بمقتضاها مبنياً من خلال أفعال وأقوال الأفراد المتفاعلين داخله؛ **منهجية**، يتم بموجبها اعتماد الوصف المكثف للظاهرة المدروسة؛ **إيبيستمولوجية**، حيث تكون المسافة بين الباحث وموضوع بحثه ضيقة جداً؛ **خطابية**، حيث يتم وصف الظاهرة من خلال منظورات المبحوثين بالأساس؛ وأخيراً **أكسيولوجية**، إذ يعترف الباحث بتورط قيمه في مراحل العملية البحثية.

ثانياً: التعميم في النظرية الكلاسيكية وصعوباته

تذهب الرؤية التقليدية للعلم إلى أن هدف هذا الأخير هو التنبؤ. لكن التنبؤ لا يمكن بلوغه دون إقامته على قوانين، وهي منطوقات يسميها أبراهام كابلان «التعميمات الناموسية» التي «يجب أن تكون صادقة كونياً، أي غير مقيدة بالزمان والمكان. ويجب أن تعبر عما هو صادق دائماً وفي كل مكان، شريطة استيفاء الشروط الملائمة» (Kaplan, 1964: 91). فالتعميمات إذاً إثباتات لقيمة دائمة متحررة من كل سياق. وتتمثل أهميتها في قدرتها على تعديل المجهودات التي يبذلها البشر في مجال التنبؤ والسيطرة على الظواهر.

يبدو من خلال الأهمية التي حظي بها التعميم في تاريخ العلم أنه مارس جاذبية حقيقية، واعتبر على الدوام واحداً من أهم أهداف العلوم. فقد ذهب جون ستيوارت ميل (Mill [1843] 1979) مثلاً إلى أن تشاكل الطبيعة في الزمان والمكان هو ما يبرر ادعاء أن هدف العلوم الاجتماعية والطبيعية هو اكتشاف القوانين العامة التي تستخدم في التفسير والتنبؤ، الشيء الذي يعني أن المنطق الاستقرائي له نفس القيمة العلمية التي يتمتع بها المنطق الاستنباطي. ويوضح شفارتز وأوجيلفي هذا التصور الوضعاني بقولهما إن القوانين «التي تتحكم في المادة والطاقة على نطاق صغير تماثل أو ربما تطابق القوانين التي تنطبق على النطاق الكبير. هكذا يجب أن تكون القوانينُ المتحكمةُ كونيةً، وبالتالي يجب أن نكون قادرين على بناء صورة للكواكب التي تدور حول الشمس بدون فهم الجزيئات التي تتكون منها المادة» (Schwartz and Ogilvy, 1979: 32).

إلا أن التقدم الذي حصل في العلم طوال القرن العشرين أثبت أن هذا الاعتقاد خاطئ نظراً إلى أنه يقوم على ثلاث مغالطات حسب لينكولن وغوبا (Guba and Lincoln, 2000: 29-34):

1 ـ التبعية للحتمية

يقيم هذا التصور التعميم على مبدأ الحتمية، بمعنى أنه إذا لم تكن هناك علاقات ثابتة بين العناصر، فمن غير الممكن استخلاص منطوقات حول هذه الروابط تكون صادقة كونياً (أي قوانين). ويرجع هذا الاعتقاد إلى ما يسميه ديكسون «التشاكل الميكانيكي» الذي يحيل إلى تصور العالم كآلة ضخمة تحكمها قوانين طبيعية (Dickson, 1982: 137). وباختصار، «إن الحتمية الكاملة، من شعور بالحسرة إلى نشأة إمبراطورية وزوالها، لم تكن سوى الاشتغال الحتمي للآلة الضخمة» (Wolf, 1981: 43). لكن الحتمية أصبحت بعد ما يسمى «أزمة العلوم» تقف على رمل متحرك. إذ تركت الحتمية في المنظور الجديد للعلم مكانها للّاحتمية التي أصبحت تمثل المسلّمة الكبرى التي يقوم عليها البحث العلمي. وأضحى التعميم أمام تهديد حقيقي بفعل أزمة الحتمية، حيث أصبح في أحسن الأحوال احتمالياً.

2 ـ التبعية للمنطق الاستقرائي

ليس التعميم محايثاً للطبيعة، وإنما هو بناء عقلي. فهو يستند إلى تجربة المعمِّم لمجموعة محدودة من الحالات الخاصة وليس لكل حالة من الحالات المكونة للفئة أو النسق المدروس. وكما يلاحظ فورد (Ford, 1975)، يتولد عن التجربة تعميم خيالي يتجاوز حدود الخاص ويصوغ إثباتات يفترض أنها ستنطبق ليس فقط على الحالات المخصوصة التي ولدتها، وإنما على الحالات المخصوصة الأخرى المماثلة. وفي نفس السياق، ألحّ وليام ريس على أن النظريات مقيدة منطقياً بالواقع لكنها غير محدَّدة بها، وبالتالي فإن التعميمات غير مطلقة لأنها ترتكز فقط على العناصر المكونة للنظريات (Reese, 1980: 187).

وإذا كانت النتيجة المنطقية للاتحديد هي أن التعميمات يمكن أن تكون في أفضل الحالات احتمالية، فإن النتيجة المنطقية للاعتماد على الاستقراء هي أن التعميمات يمكن أن تكون في أفضل الحالات نسبية (Reese, 1980: xiv). فلا وجود إذاً لحقائق مطلقة، وبالتالي ليست هناك قوانين مطلقة. ويبقى على الباحث أن يحدد نسبية التعميم بالنسبة لأي شيء.

3 ـ التبعية لمسلّمة التحرر من الزمان والمكان

رأينا من قبل أن كابلان يعتبر التعميم صادقاً في كل زمان ومكان شريطة توافر الشروط الملائمة. لكن خبرتنا وتجاربنا تفيدنا بأن هناك دائماً العديد من الشروط والحالات الطارئة والانقطاعات التي يجب أخذها في الاعتبار. فلا وجود لنشاط بشري يجري خارج سياق معين. بل إن السياق أصبح يؤثر في التفسير في العلوم الفيزيائية نفسها. ويمكن التثبت من ذلك بالعودة إلى التحقق العلمي الذي جرى سنة 2012 من النظرية الكوانتية التي تفيد أن قياس تسارع الفوتون مستحيل بفعل تأثره بالضوء المسلط عليه أثناء قياسه.

4 ـ مغالطة الاختزال

إن التعميمات منطوقات اختزالية لأنها مصاغة في لغة صورية في هيئة قوانين ونظريات. ومعلوم أن هذه الأنساق الصورية هي بالتعريف أنساق مغلقة، بمعنى أنها غير مفتوحة على تأثير أي عناصر أو عوامل لم تأخذها بعين الاعتبار. والحال أن اللغات الصورية تبقى عاجزة عن استيعاب جميع الأنساق الطبيعية التي تتميز بالانفتاح. ويكفينا الاستدلال على ذلك بنظرية عدم الاكتمال لكورت غودل التي تعني أن نظريةً كافيةً للبرهنة على المسلّمات الأساسية لعلم الحساب تبقى دائماً ناقصة. إن ما يريد غودل قوله هو ببساطة أن جميع الصيغ الأكسيومية المتسقة لنظرية العدد تتضمن قضايا لا يمكن الحسم فيها، بمعنى أن هناك دائماً منطوقات لا يمكن إثباتها ولا دحضها. ذلك أن أي مجموعة متسقة من المنطوقات، المختزلة إلى مسلّماتها الأساسية، لا يمكنها تغطية جميع القضايا، حيث تفلت بعض القضايا بالضرورة من نطاقها. هذه النظرية التي طورها غودل في علاقة بنظرية العدد فقط أصبحت تنطبق على ظواهر غير رياضية نظراً لأنها برهنت على فائدة كبرى في تطوير فهم أفضل لمجالات أخرى غير الرياضيات.

ثالثاً: التعميم في البحث الكيفي

قدم منظرو البحث الكيفي مساهمات متنوعة في النقاشات الدائرة حول التعميم في الدراسات الكيفية. وقد انقسم هؤلاء المنظّرون إلى ثلاث فئات: فئة ترى أن نتائج دراسة الحالة تقبل التعميم؛ وفئة ترى أن نتائج دراسة الحالة لا تقبل التعميم؛ وفئة تندرج في سياق متحرر بشكل كبير من الرؤى الوضعانية التي هيمنت على الدراسة الإيبيستمولوجية للبحث الاجتماعي لمدة طويلة، وترى بالتالي أن التعميم لا صلة له بالبحث الكيفي (Tsang, 2014: 370). هذه الآراء المتضاربة حول تعميم نتائج دراسة الحالة تظهر أن هذه القضية المنهجية الهامة مثيرة للجدل وأنها أثارت حجماً متزايداً من النقاشات المشوشة.

الفئة الأولى: تعرضت دراسات الحالة لانتقادات حادة على أساس أن نتائجها لا يمكن تعميمها على وضعيات أخرى بسبب مشكلة صغر حجم عينتها. هذه النظرة السائدة التي تحرم بحث دراسة الحالة من القدرة على التعميم ترتبط بالاعتقاد الخاطئ أن «هدف العلم هو القدرة على تعميم النتائج على مختلف المجتمعات الإحصائية والأزمنة» (Smith, 1975: 88). نفس الفكرة يعبر عنها مينتزبيرغ عندما يقول: «إذا لم يكن هناك تعميم يتجاوز المعطيات لن تكون هناك نظرية. وبدون نظرية ليس هناك استبصار. وإذا لم يكن هناك استبصار، ما فائدة القيام بالبحث؟» (Mintzberg, 2005: 361).

يبدو أن هذه النظرة السائدة رائجة في أوساط بعض ممارسي بحث دراسة الحالة أنفسهم، وإن كان أحياناً على مضض. فعلى سبيل المثال، يصرّح فيرنر وزميلاه (Ferner, Almond and Colling, 2005: 311) في دراستهم التي استندت إلى ست شركات متعددة الجنسيات في أمريكا بأن «عليهم الاعتراف بحدود دراسة ذات عينة صغيرة لا تسمح باستخلاص تعميمات أوسع حول أنماط ورود المتغيرة التابعة». وبالمثل وصل روند وبوشيخي إلى النتيجة التالية: «إن دراسة الحالة لا تتلاءم بسهولة مع التعميم» (Rond and Bouchikhi, 2004: 69).

الفئة الثانية: دافع بعض ممارسي بحث دراسة الحالة عن قابلية هذه الممارسة البحثية للتعميم. ويمكن أن نستحضر هنا كمثال على ذلك دراسة كوشان وروبينشتاين لشركة ساتيرن؛ فقد صرح الباحثان بأنه «بينما قد يبدو دور النقابة وكأنه إحدى السمات الخاصة بشركة ساتيرن، فإن الوظائف التي تقوم بها النقابة قد تكون لها انعكاسات يمكن تعميمها على تنظيمات تختلف عن هذا النوع الخاص من التنظيم» (Kochan and Rubinstein, 2000: 383).

الفئة الثالثة: يوجد من بين المنظّرين من يرفض استعمال قابلية التعميم كمعيار لتقييم علمية دراسة الحالة، منهم لينكولن وغوبا اللذان اقترحا استبدال مفهوم التعميم بمفهوم «قابلية النقل» (Guba and Lincoln, 1985)، وشريم وزميلاها الذين اعتمدوا في دراستهم على حالة واحدة، مشيرين إلى أنه «على الرغم من أن البعض قد يعتبر ذلك تقييداً يعيق قابلية التعميم، إلا أنه يجب ملاحظة أن دراسات الحالة الطبيعانية يجب ألّا يتم الحكم عليها على أساس قابلية التعميم، بل أساس قابلية النقل وقابلية المقارنة» (Chreim, Williams, and Hinings, 2007: 1535).

يحاجج البعض على أن التعميم ليس هو الغرض من البحث الكيفي. لكننا نعتقد أن هذا الأخير سيكون «قليل الفائدة» إذا لم يكن قابلاً للتعميم حسب تعبير جانيس مورس (Morse, 1999: 163). بيد أننا نتفق مع كثير من الباحثين الكيفيين في التمييز بين طبيعتَي التعميم في البحثين الكمي والكيفي. إن التعميم في الدراسات الكمية ذو طبيعة إحصائية، بمعنى أن عينة الدراسة تكون تمثيليةً بوجه عام للمجتمع الإحصائي حتى يكون من الممكن مقارنة الخصائص الديمغرافية؛ وعندما يتوافر شرط التمثيلية، يكون بالإمكان تعميم النتائجِ المستخلصة من عينة الدراسة. أما في البحث الكيفي، فإن اختيار المشاركين يتم وفقاً للعينة النظرية على أساس قدرتهم على توفير المعلومات (وبناء النظرية لاحقاً) عن الظاهرة المدروسة. إن التمثيلية المقامية (Situational)، التي لا تتقيد بالضرورة بالخصائص الديمغرافية، هي المطلوبة في البحث الكيفي؛ وبالتالي فإن التعميم في البحث الكيفي يعني إلى أي حد يمكن استعمال النظرية التي تم استخلاصها من دراسة معينة كنظرية تفسيرية لتجارب أفراد آخرين موجودين في وضعيات مماثلة.

رابعاً: التعميم في دراسة حالة واحة فجيج

إذا كان الباحثون الكميون يركزون في بحوثهم على الثبات (Reliability) التي تعني قابلية النتيجة للتكرار[3]، فإننا بالمقابل ركزنا في دراستنا على البعد الدلالي للظاهرة، أي على ما يطلق عليه بعض الباحثين مفهوم «المصداقية» (Credibility) (Deutscher, Pestello, and Pestello, 1993). وكما يكتب دويتشر وزميلاه، في سياق إشارتهم إلى مبالغة الباحثين في التشديد على ضرورة الثبات في البحوث الاجتماعية: «إننا نركز باستمرار على ما إذا كنا على صواب أو خطأ. ونتيجة لذلك، ربما نتعلم الكثير من الأشياء عن كيفية متابعة مسار غير صحيح بأقصى قدر من الدقة» (Deutscher, Pestello, and Pestello, 1993). غير أن ذلك لا يعني أننا لم نهتم بمدى دقة معطياتنا التجريبية، لأننا لا نعتبر الدراسة التي قمنا بها، وأية دراسة كيفية أخرى، تحليلاً انطباعياً أو ارتجالياً أو متحرراً من كل قيد، يقوم على النظر بسطحية إلى الوضعيات أو الأشخاص. بل إنها بحث نسقي استخدمنا فيه إجراءات صارمة، وإن لم تكن بالضرورة موحدة ومُمَعيَرة. ومع ذلك، وبالنظر إلى طبيعة دراسة الحالة بوصفها بحثاً كيفياً، نعتقد أنه لا يمكن للباحث أن يحقق موثوقية كاملة (أي تعميماً بمعناه الوضعاني) في دراسته للعالم الحقيقي من وجهة نظر الفاعلين أنفسهم.

(3) يعرف كوبريتا بيرجيورجيو الثبات بأنه «يتعلق بـ «استنساخ» النتيجة، وهو يحدد إلى أي حد ينتج إجراءٌ معينٌ لتحويل المفهوم إلى متغيرة نفسَ النتائج في اختبارات مكررة بنفس الأدوات التجريبية (الاستقرار) أو ما يكافئها (التكافؤ)». انظر المزيد في (Piergiorgio, 2003: 81-82).

1 ـ الملاءمة الإمبيريقية

انطلقنا في دراستنا الإثنوغرافية لواحة فجيج جنوب شرق المغرب من المسلّمة ما بعد الوضعانية التي ترى أن تقييم صدق الدراسة في العلوم الاجتماعية الذي ينصبّ على الإجراءات (الصدق والثبات) ليس المقاربة الوحيدة الممكنة للصدق الخارجي للدراسة (قابليتها للتعميم). بل إن هناك مقاربة بديلة وجيهة تقوم على التصور الواقعي للموثوقية، حيث ترى، كما يشهد على ذلك جوزيف ماكسويل، أنها محايثة للدراسة، بمعنى أنها تكمن في علاقات الإجراءات والنتائج بهذه الأشياء الواقعية التي يفترض أن الدراسة تهدف إلى تفسيرها (Maxwell, 1992: 279-300).

إن مقاربتنا الواقعية لصدق دراسة الحالة وثبات مقاييسها تدمج جزئياً وجهة نظر وولكوت النقدية التي تعتبر **الفهم** أهم من الصدق والثبات بالنسبة إلى بحث دراسة الحالة بما هي بحث كيفي (Wolcott, 1990: 146). وبعبارة أخرى، قمنا في هذه الدراسة بتجذير فكرة الصرامة، ولا سيّما معيار «الثبات»، على المعطيات الواقعية المستمدة من الواقع التجريبي المدروس. بيد أنه إذا كنا قد حاولنا أن نجعل تأويلاتنا ونتائجنا شفافة ومفهومة بالنسبة إلى القارئ بالاعتماد على دمج استشهادات منتقاة من المقابلات والملاحظات الميدانية مع أفكارنا التحليلية في سرد نظري مندمج، إلا أننا قدّرنا، بالنظر إلى اعتقادنا أن البحث الاجتماعي الكيفي يحتاج إلى حد أدنى من التفسير وقابلية التعميم لكي يكون علمياً، أن هذا الإجراء الذي يسميه أوفه فليك «الوجاهة الانتقائية» (Flick, 2009: 384) وحده غير كافٍ ولا يستطيع حل مشكلة «التعميم» بطريقة مرضية، لأن القراء لا يعرفون كيف تعاملنا مع الحالات والمقاطع التي «اعتقدنا» أنها غير ذات صلة بأسئلة بحثنا، وبالتالي لا تسلط الضوء على خصائص واحة فجيج التي هي موضوع دراستنا، بل لا يعرفون كيف تعاملنا مع الحالات والمقاطع المتناقضة فيما بينها. إنه غير كافٍ، لكنه ضروري لأن باحث دراسة الحالة والدراسات الكيفية عموماً ملزم، إذا كان يتبنى موقفاً لاوضعانياً للصدق والثبات، أن يراعي مبدأ «الملاءمة الإمبيريقية» الذي يعني إقامة منطوقاته التأويلية على المعطيات الميدانية وضمان وجاهة وأمانة هذه المعطيات.

أول مبادئ «الملاءمة الإمبيريقية» هو معيار «البراهين الميدانية» (Evidence Fieldwork) (Sanjek, 1991: 609-628) أو معيار «الصدق النظري» (Maxwell, 1992: 291-292) الذي يشكل واحداً من أهم معايير الصرامة في البحث الكيفي. فقد حرصنا على تقديم إجابات عن سؤال إلى أي حد تقوم تنظيراتنا على معطيات ميدانية مستخدمة كـ «براهين»، مستجيبين في ذلك إلى نصيحة سانييك التي تدعو الباحث إلى أن «يظهر العلاقة القائمة بين البراهين الميدانية والاستنتاجات الإثنوغرافية» (Sanjek, 1991: 621). وعلى هذا الأساس، كان همّنا هو معرفة إلى أي حد ينسجم «سردنا النظري» المستخرج من الميدان مع المعطيات التجريبية، وما إذا كانت ذات صدقية ويمكن الدفاع عنها.

ولتجذير دراستنا لحالة فجيج في معطياتها التجريبية، التزمنا المبدأ **الثاني** «الصدق الوصفي» (Maxwell, 1992: 284-285)، حيث أخبرنا قراءنا بمسار بحثنا الميداني، وعرّفنا

بطبيعة مخبرينا وكيف عمدنا إلى جمع المعطيات الميدانية. يسمي سانييك هذا المعيار «وصف طريق الباحث الإثنوغرافي في الميدان»: «يحصل الباحث الإثنوغرافي على صدق كبير عندما يعرّف بمخبريه، وأنواع المعطيات التي زودوه بها، وعلاقاتهم الاجتماعية والثقافية بمجموع الأشخاص المقيمين في المكان الذي يصفه الباحث الإثنوغرافي» (Sanjek, 1991: 621).

وفي المستوى **الثالث** المرتبط بالملاءمة الإمبيريقية، كشفنا عن القرارات التأويلية التي اتخذناها تدريجياً في ميدان دراستنا. وهذا ما يطلق عليه سانييك عبارة «الصراحة النظرية» (Theoretical Candour): «تكون الدراسة الإثنوغرافية أكثر صدقاً عندما تظهر القرارات النظرية التي تنظم العمل الميداني، سواء تلك القائمة على النظريات الأساسية التي يحملها الباحث معه إلى مكان البحث، أو نظريات الميدان التي انبثقت من الممارسة الإثنوغرافية» (Sanjek, 1991: 621). لقد كنا حرصاء على معرفة ما إذا كنا بالفعل قد استطعنا أن نفهم بدقة وجهات نظر المبحوثين وأفكارهم ومقاصدهم وتجاربهم المعيشة، وما إذا كنا بالفعل قد استجبنا لما يدعوه ماكسويل «الصدق التأويلي» (Maxwell, 1992: 288-289).

وارتباطاً بمعيار «الملاءمة الإمبيريقية» نفسه، واستناداً إلى منطلقنا الإيبيستمولوجي المتمثل بضمان حد أدنى من الصدق الخارجي (قابلية التعميم) لبحثنا، حاولنا إظهار إلى أي حد يمكن نقل نتائج هذا البحث إلى وضعيات وأزمنة أخرى. ويمثل هذا المقال محاولة للاستجابة لهذا المعيار الذي نراه ضرورياً لكل دراسة تريد أن تكون علمية.

2 ـ التعميم بوصفه «فرضية نشيطة»

إننا نرى فائدة مهمة في قيام لي كرونباخ باستبعاد فكرة التعميم بمعناها الناموسي واستبدالها بفكرة التعميم باعتباره «فرضية نشيطة» (Working Hypothesis) يقول كرونباخ: «بدلاً من اعتبار التعميم الاعتبار المتحكم في بحثنا، أقترح عكس أولوياتنا. إن الملاحظ الذي يجمع المعطيات في وضعية مخصوصة يوجد في وضعية تسمح له بتقييم ممارسةٍ أو فرضيةٍ في هذه الوضعية، ملاحظاً النتائج في سياقها. ففي محاولته وصف ما يحدث وتفسيره، سيهتم هذا الملاحظ بكل المتغيرات التي يتضمنها البحث، لكنه سيولي نفس القدر من الأهمية للظروف التي توجد خارج ملاحظة الباحث وللخصائص الشخصية وللأحداث التي وقعت أثناء المعالجة والقياس. فبينما ينتقل من وضعية إلى أخرى، سيقوم أولاً بوصف النتائج وتأويلها من جديد في كل موقع مع مراعاة العوامل الفريدة التي تخص ذلك الموقع... ومع تراكم النتائج، سيبذل الباحث الذي يسعى إلى تقديم أحكام وجيهة جهوده من أجل تتبع كيف يمكن للعوامل غير الخاضعة لنظر الباحث أن تتسبب في حدوث اختلافات محلية مع النتيجة الأصلية. ويعني ذلك أن التعميمات تصل متأخرة، وأن الاستثناءات يجب أخذها مأخذ الجد مثل القاعدة... عندما نولي للشروط المحلية القيمة التي تستحقها، يكون كل تعميم بمثابة «فرضية نشيطة» وليس نتيجة» (Cronbach, 1975: 124-125).

لا يمكن تخيل سلوك اجتماعي غير متوسط له بالسياق الذي يحدث فيه. لذلك فإن التعميمات التي يحررها التصور الكلاسيكي من كل سياق زمني ومكاني لن تكون لها فائدة تذكر في دراسة السلوك البشري. وهذا ما جعل غوبا ولينكولن يعتبران «هدف البحث [الذي يجري في سياقه الطبيعي] هو بناء متن من المعرفة بالحالات الفردية (Idiographic). إن هذه المعرفة مختصرة بشكل أفضل في فرضيات نشيطة تصف الحالة الفردية. وإن التعميمات بالمعنى الوضعاني مستحيلة لأن الظواهر الاجتماعية ليست متحررة من الزمن والسياق (رغم أن نقل هذه الفرضيات ممكن من وضعية أخرى تبعاً لدرجة التشابه الزمني والسياقي بين الوضعيتين)» (Guba and Lincoln, 1982: 238).

لهذه الأسباب قررنا التخلي عن مفهوم قابلية التعميم (Generalizability) لصالح مفهوم «قابلية النقل» (Transferability) الذي جعلنا نركز على مدى درجة التلاؤم بين واحة فجيج وواحات أخرى، وبالتالي وفر لنا طريقة أكثر واقعية من المقاربات الكلاسيكية لتقدير ما إذا كان من الممكن نقل نتائج دراستنا الإثنوغرافية لواحة فجيج إلى واحات مماثلة. ولتقدير ذلك، كان علينا أن نحصل على متن غني من المعطيات بشأن الواحة التي ندرسها والسياق العام الذي تجري فيه الدراسة. إذ يجب أن نعلم أنه يستحيل بدون هذه المعلومات القول ما إذا كانت استنتاجاتنا المستقاة من واحة فجيج ستفيد في فهم واحات أخرى. ذلك أن لينكولن وغوبا يقدران أن قراء تقارير دراسة الحالة هم الذين تعود إليهم مسؤولية تحديد ما إذا كانت النتائج قابلة للتطبيق على حالات أخرى غير تلك التي درسها الباحث، بمعنى أنهما يلقيان على عاتق القارئ مسؤولية ضمان تعميم نتائج النظرية؛ لكنهما يشترطان على الباحث تزويد القارئ بوصف «كثيف» للحالة المدروسة يسمح له بتقييم درجة التشابه بين هذه الحالة والحالات التي سيتم تطبيق النتائج عليها (Guba and Lincoln, 1989: 241).

ولتحقيق هدف قابلية النقل الذي بدونه ستكون الدراسة قليلة الفائدة، حاولنا الاستجابة لمعياريْ «قابلية المقارنة» (Comparability) و«قابلية الترجمة» (Translatability) اللذين وضعتهما جوديث غوتر ومارغريت لوكومت (Goetz and LeCompte, 1984: 228) كشرطين لازمين لتحديد ما إذا كان من الممكن تطبيق نتائج دراسة كيفية معينة على وضعيات أخرى. وانطلاقاً من تعريفهما لقابلية المقارنة، حرصنا على أن نقدم وصفاً وتحليلاً دقيقين لمكونات دراستنا، حيث ركزنا بالأساس على إبراز وحدات التحليل والمفاهيم والمقولات والتيمات التي ولدناها من المعطيات ومختلف خصائص واحة فجيج. لقد انطلقنا في دراستنا[4] ليس من فكرة إثبات أن نتائج البحث قابلة للنقل إلى سياقات شبيهة، وإنما زودنا القارئ بالمعطيات الضرورية التي تسمح له باتخاذ قرار بشأن ذلك. فلكي يتمكن قارئ الدراسة من الحكم على ما إذا كانت المعرفة التي حصلناها في سياق واحة فجيج يمكن أن تكون ذات وجاهة في سياقات أخرى شبيهة، وفرنا له معلومات حول واحة فجيج التي تتعلق بأسئلة بحثنا والتي تمس مختلف مناحي الحياة الاجتماعية بالواحة.

(4) ستصدر قريباً في كتاب حول واحة «فجيج بين التمثل والإرادة: إثنوغرافيات عالم معيش».

أما في ما يتعلق بقابلية الترجمة، فقد قدمنا وصفاً واضحاً لمواقفنا النظرية والتقنيات المنهجية التي اعتمدناها في بحثنا، حيث فصلنا القول في النظرية الفينومينولوجية التي تشكل المنظور العام الذي تنطلق منه مقاربتنا لواحة فجيج، والبحث الإثنوغرافي الذي تبنياه كمنهج لاستكشاف العالم المعيش لسكان الواحة والذي يقوم على ملاحظة كيفية قيام الناس بأعمالهم اليومية وكيفية تفاعلهم، والاستماع إلى أخبارهم، والنظر إلى ما ينجزون وينتجون، وفهم معنى قصصهم وتفاعلاتهم وإنجازاتهم. ويمثل هذا المقال محاولة لتحقيق مطلب قابلية الترجمة، حيث حاولنا فيه إظهار مقاربتنا للكيفية التي ننظر بها إلى إمكان تطبيق نتائج دراسة الحالة (واحة فجيج) على مدن واحية أخرى. لذلك تساءلنا في بحثنا عما إذا كان ممكناً استعمال النظرية التي استخلصناها من دراستنا لواحة فجيج كفرضية نشيطة في واحات أخرى. وتماشياً مع الوصية المنهجية التي قدمها غوبا ولينكولن، كان جوابنا إمبيريقياً، حيث بدا لنا أن درجة قابلية نقل تلك الفرضية النشيطة إلى واحات أخرى تتوقف على درجة التشابه بين السياقين، وهو ما يسميه الباحثان «الملاءمة» (Fittingness) (Guba and Lincoln, 2000: 40)، بمعنى درجة التماثل بين السياق الباث (واحة فجيج) والسياق المستقبل (واحات أخرى).

إن اتخاذ كل هذه التدابير المنهجية كفيل بأن يساعد باحثين آخرين على استعمال دراستنا لواحة فجيج في توليد فرضيات جديدة لدراسة واحات مماثلة. وكما سيلاحظ القارئ، نحن هنا نحرص دائماً على الإشارة إلى أن قابلية النقل لن تكون وجيهة إلا إلى «**واحات مماثلة**»، وعياً منا بأن دراستنا لا تسمح بتعميم نتائجها على واحات أخرى لا تقترب من حيث الخصائص من الواحة التي تشكل موضوع دراستنا. إن الاختلاف الأساسي الذي ينبغي الانتباه إليه هو أننا ندرس **مدينة واحية** وليس واحة لم تعرف توسعاً عمرانياً كافياً لتحويلها إلى مدينة ذات حجم عمراني كبير إلى هذا الحد أو ذاك. وبالتالي فإن قابلية النقل لن تتحقق إلا بين مدينة فجيج الواحية ومدن واحية أخرى. والعامل الأهم الثاني الذي يسمح بتطبيق نتائج دراستنا على سياقات أخرى هو تشابه السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية بين واحات المغرب العربي، وربما واحات أخرى في بلدان أخرى لم تتح لنا فرصة الاطلاع على خصائصها. لكن المهم من حيث المبدأ هو تشابه خصائص المدن الواحية المغاربية بفعل تعرضها لنفس عوامل التأثير. وفي ذات السياق، نرى أن قابلية نتائج دراستنا للنقل والترجمة إلى واحات أخرى مشروطة بتشابه الأنماط المركزية بين الواحة الباثة (فجيج) والواحة المستقبلة (واحات أخرى). أشرنا من قبل إلى أن دراستنا تستند إلى المنظور الطبيعاني الذي يدرس الناس في سياق حياتهم اليومية الطبيعية وبمنهجية طبيعية (البحث الإثنوغرافي في حالة دراستنا)، لذلك دخلنا الميدان بأسئلة عامة قليلة وجهتنا في جمع المعطيات من الميدان، التي انطلاقاً منها صغنا نظريتنا التي تفسر في رأينا التدهور البيئي لواحة فجيج ووضعيتها السوسيو ـ اقتصادية المزرية، والتي ارتكزت على ست مقولات (أو أنماط) أساسية هي الحدود، والماء، والهجرة، والإرث، والوعاء العقاري، وانهيار نمط الإنتاج الزراعي الرعوي. ولكي يكون من الممكن لباحث آخر نقل نظريتنا إلى

مجال واحيٍّ آخر واستعمالها كفرضية نشيطة، يجب أن يراعي هذه الخصائص الجوهرية الستة التي مثلت أهم العوامل التفسيرية في دراستنا.

3 ـ قابلية النقل وصنوف التعميم

لقد سعينا في دراستنا لواحة فجيج إلى التعميم، بمعنى قابلية النقل مستويين:

تعميم ما هو كائن: قدمنا وصفا دقيقا لما يحدث في مدينة فجيج الواحية باعتبارها وضعية اجتماعية تتضمن فاعلين وبناءات سوسيوثقافية وبنى اقتصادية ومجالاً مادياً. إن المقصود بدراسة ما هو كائن دراسة ما هو نمطي، مشترك وعادي. ذلك أن اختيارنا لواحة فجيج تم على أساس انسجامها مع وضعية نمطية وليس على أساس توخي السهولة التي ما تزال ممارسة شائعة إلى حد كبير بين ممارسي العلم، على الاجتماعي. ويرتكز هذا الاختيار على اعتقادنا أن «النمطية» (Typicality) لها قيمة في اختيار الحالة التي يمكن أن تفيد في صوغ فرضيات نشيطة من النتائج المحصل عليها.

لقد اخترنا واحة فجيج موضوعاً لدراستنا الإثنوغرافية لأنها شهدت خلال القرن العشرين تحولات عميقة على مستوى البنى والوظائف حولتها إلى مدينة واحية بكل ما ترتب عن ذلك من إفقار اقتصادي وتدهور بيئي. والحال أن كثيراً من الواحات المغربية خاصة والمغاربية عموماً قطعت نفس المسار التاريخي بدرجات متفاوتة. وهذا الاختيار، حسب ما نعتقد، يسمح لنا بتوسيع نطاق قابلية نتائج دراستنا للنقل، لكن شريطة إخضاع هذه النتائج لتمحيص نقدي في ضوء ما نعرفه عن المدن الواحية الأخرى.

تعميم ما يمكن أن يكون: إن من شأن دراسة واحة فجيج كحالة نمطية أن تزودنا بمعرفة علمية مهمة عن الوضعية الحالية لهذه الواحة، واحتمالاً لواحات أخرى مماثلة. لكننا نعتقد أن أهداف بحث دراسة الحالة تتجاوز مجرد الوصف. فنحن لا نريد تعميم ما هو كائن فقط، وإنما ما يمكن أن يكون أيضاً. إننا نقترح هنا النظر في ما يمكن أن تفيدنا به دراسة الوضعية الحالية لواحة فجيج في معرفة الوضعيات المحتملة لهذه الواحة والواحات المماثلة في المستقبل، وهو ما دعانا إلى تصميم هذه الدراسة على نحو يسمح لنا بتسليط الضوء على هذه الوضعيات المستقبلية.

ولهذه الغاية، اتخذنا مجموعة من القرارات المنهجية، منها **أولاً** دراسة العوامل الأساسية التي تسرّع التغيرات الحاصلة في الواحة، وعلى رأسها التلاشي المتسارع للروابط الاجتماعية التقليدية، التي أطلقنا عليها عبارة «روح الواحة»، وتفاقم ظاهرة الهجرة، والانعكاسات السلبية لمشكلة الحدود، والمشكلات التي ترتبت عن تحولات «معنى» الماء في حياة الفجيجيين، واختلال العلاقة بين حياة الاستقرار وحياة الترحال، وغيرها من العوامل. إنه قرار يسمح لنا بالتحقق من العوامل التي يرجح أنها سبب اختلاف حاضر الواحة عن مستقبلها. لكننا واعون بأن المشكلة الكبيرة التي تعترضنا، كما تعترض معظم الباحثين، في جعل نتائجنا قابلة للتطبيق على المستقبل القريب للواحة تتمثل بالتغير المتسارع للبنية الديمغرافية للسكان وتمثلاتهم وعالمهم المعيش ومؤسساتهم المختلفة ومجالهم المادي.

لذلك انطلقنا من الواقع الحالي للواحة لمعرفة تحولاتها بين الماضي والحاضر، وحاولنا التحقق من أبرز العوامل التي تؤثر في وضعية الواحة برمّتها، واستخلصنا أنها من المرجح جداً أن تساهم أكثر فأكثر في تغير الواحة في المستقبل.

يرتبط هذا القرار بقرار منهجي **آخر** لا يقل أهمية، وهو مراعاة دورة حياة واحة فجيج. فالنظر الإثنوغرافي إلى هذه الواحة على مدى فترة زمنية طويلة يمكّننا من تقييم أحد جوانب قابلية النقل الذي نلاحظ أن الدراسات التي تناولت هذه الواحة لا تستوفيه: في أي مرحلة من مراحل دورة حياتها توجد واحة فجيج الآن، وما هي الآثار المترتبة عن ذلك بالنسبة لتحولاتها في المستقبل. لقد استخلصنا من دراستنا للعمليات الدينامية لواحة فجيج عبر الزمن أن دورة حياة هذه الأخيرة بدأت بتغير علاقات السلطة الذي أدت إليه سيرورة المركزة المرتبطة بالطابع اليعقوبي للدولة الاستعمارية والوطنية؛ وكان من نتائج هذا التحول السياسي أن تلاشت الروابط الاجتماعية التقليدية لفائدة رابط اجتماعي جديد يستجيب لمستلزمات الواقع السياسي الجديد؛ هذا التغير الاجتماعي أفرز تحولات عميقة في بنية الإنتاج والتي تمثلت بتغيير طبيعة الحق في الماء وتدهور مساحات النخيل وظهور زراعات تقوم على المنطق الرأسمالي؛ وهذا ما أدى إلى تدهور بيئي واضح، تجسد في تقلص مساحات زراعة النخيل وتوسع معماري عشوائي واندثار القصور.

لا ندّعي أن هدف دراستنا لحالة فجيج هو استخراج نتائج نهائية قابلة للتكرار بالضرورة في واحات أخرى ولو كانت مماثلة. فكل ما ندعيه هو أنه يمكن لباحثين آخرين أن يستخدموا نتائج دراساتنا لواحة فجيج كفرضية نشيطة لمقاربة مجالات مماثلة. ذلك أن نتائج بحث دراسة الحالة، بما هي مقاربة كيفية، لا يمكن أن تعمم كما تعمم نتائج العلم الوضعاني القادر على عزل المعطيات الإمبيريقية عن سياقاتها الطبيعية. وبالفعل، إن دراستنا لواحة فجيج دراسة طبيعانية، بمعنى أنها تبحث في كيفية إنتاج الناس لمجالهم الواحي في السياق الطبيعي، أي أثناء إنتاجهم لهذا المجال. فإذا كان بإمكان ممارس البحث الكمي القائم على العلاقات العلية بين المتغيرات أن يدرس الأدبيات السابقة ويستنتج ما إذا كانت ما تقدمه من نتائج ونظريات صحيحة في ضوء **القوانين** (التعميمات)، أو يختبر من جديد صدق تلك النتائج والنظريات في وضعيات **مطابقة** للوضعية الأصلية، فإن الباحث الكيفي في حاجة إلى معرفة ما قام به باحثون آخرون والتفسيرات التي توصلوا إليها، لكنه يبقى عاجزاً عن تكرارها نظراً إلى الطابع الخصوصي لكل وضعية اجتماعية مخصوصة. إن هدفنا بالأساس هو دراسة السياق الذي انبثقت منه أسئلة البحث والمناهج التي استعملناها للإجابة عنها والتفسيرات المحتملة؛ وإن تصميم البحث المنبثق هو السمة المميزة لبحثنا إلى جانب التنظير الاستقرائي، بمعنى أننا نحاول أن نفسر ما نعثر عليه أثناء وبعد العثور عليه.

ومع ذلك، يبقى السؤال مطروحاً: ماذا نعمم في دراسة حالة واحة فجيج؟ يتوقف الجواب على التمييز الذي أجراه غوم وزميلاه (Gomm, Hammersley and Foster, 2000a: 98-115). بين نوعين من التعميم: التجريبي والنظري. يقصد هؤلاء الباحثون بالتعميم التجريبي

إمكان تعميم خصائص العيّنة على مجموع المجتمع الإحصائي الذي استخرجت منه أو مجتمع إحصائي آخر. ويمثل الباحثون لهذا النوع من التعميم بالتعميم الإحصائي الذي يتحقق عندما يلاحظ الباحث خاصية معينة للعينة (مـثلاً، 65 بالمئة مِن أفـراد العيّنة متزوجون) وبعد ذلك يستنتج أن مجموع أفراد المجتمع الإحصائي الذي أُخِذَت منه العيّنة يتسمون بهذه الخاصية (65 بالمئة من أفراد المجتمع الإحصائي متزوجون). والملاحظ أن التعميم التجريبي يتعلق بتطبيق **خصائص تجريبية** على نطاق أوسع. بيد أنه يمكن في رأينا استخدام هذا الصنف من التعميم أيضاً في دراسة الحالة، حيث يكون الهدف هو «البحث عن الأنماط الشائعة في الحالات المختلفة بغض النظر عن السياقات» (Burawoy, 1998: 19). وبالفعل، لقد أمكننا في دراستنا استخراج مجموعة من خصائص واحة فجيج التي يمكن ربطها بخصائص واحات أخرى مماثلة، ومن ثمة بناء بعض الأنماط المشتركة بينها. ويبقى هذا التعميم التجريبي مجرد احتمال لأنه يرتكز بالأساس على إمكان وجود واحات تحمل بعض الخصائص شبيهة بتلك التي تميز الواحة التي تمثل موضوع بحثنا. لذلك خصصنا في كتابنا حيزاً مهما لتقديم عرض مفصل لواحة فجيج من حيث الخصائص المرتبطة بأهداف هذه الدراسة. وهو أمر قد يساعدنا أو يساعد باحثين آخرين على بناء أنماط مشتركة محتملة من خلال مقارنة الخصائص المشركة بين واحة فجيج وواحات أخرى.

وفي المقابل، حظي التعميم النظري باهتمام أقل من طرف منظري البحث الكيفي، وبالخصوص بحث دراسة الحالة. فالملاحظ، كما تعبر عن ذلك جينيفير بيات ببلاغة معبرة، أن «من يرفضون أن تكون دراسات الحالة أساساً للتعميم يستخدمون العيّنة التمثيلية، التي تناسب فقط تقييم مدى انتشار خاصية معينة بين أفـراد المجتمع الإحصائي، منكرين قدرة دراسة الحالة على المساهمة في التفسير النظري» (Piatt, 1988: 17). إلا أننا، على خلاف هؤلاء، نعتقد أن دراستنا لحالة واحة فجيج يمكنها أن تساهم في تطوير نظريات أنثروبولوجية وسوسيولوجية حول المدن الواحية المغاربية المماثلة لأن بحثنا الإثنوغرافي سعى لاستخراج العمليات والبنى الاجتماعية الأساسية التي تمثل جزءاً من سياق وتفسير السلوكات والمعتقدات الفردية التي أنتجت التحولات المؤسفة التي مسّت واحة فجيج. لقد كان هدفنا هو استكشاف عمق ظاهرة التدهور البيئي والإفقار المتنامي لسكان المنطقة المدروسة انطلاقاً من منظورات هؤلاء السكان، واستخدمنا من أجل ذلك نظرية طورناها بطريقة استقرائية من المعطيات. وكما أشرنا من قبل، يمكن للنظرية التي شيدناها بخصوص واحة فجيج أن تكون «فرضية نشيطة» لدراسات أخرى سواء لهذه الواحة أو لواحات مماثلة. إذ يمكن لباحثين آخرين يدرسون مجالات شبيهة أن يستعملوا المفاهيم التي انبثقت في سياق بحثنا، ويمكن بعد ذلك تحسين النظرية وصقلها بحيث تستطيع استيعاب أي تنويعات جديدة في السلوكات أو البنى أو الديناميات التي تعتمل في هذه الوضعيات المدروسة.

بيد أنه ينبغي الإشارة إلى اختلاف دقيق يمثل فارقاً مهماً بالنسبة إلى دراستنا وكل دراسات الحالة، وهو أن التعميم النظري يوجد في مستوى أعلى من التعميم التجريبي بالنسبة إلى دراسة الحالة. ذلك أن ما يبرر التعميم من العيّنة إلى المجتمع الإحصائي الذي استخرجت منه العيّنة (التعميم التجريبي) هو الحجم الكبير للعيّنة العشوائية. ولكي

يتم التعميم على مجتمع إحصائي آخر، يجب أن يشترك المجتمعان الإحصائيان في بعض الخصائص الأساسية التي تبرر التعميم. وإذا كنا قادرين على تأكيد قابلية دراسة حالة مخصوصة للتعميم على حالات أخرى، شريطة أخذ تشابهات الخصائص واختلافاتها بعين الاعتبار، فإننا نعتبر التعميم النظري أكثر أهمية بالنسبة إلى بحوث دراسة الحالة لأن بناء النظرية أو تحسين نظريات موجودة من دراسات الحالة «استراتيجية وجيهة تتزايد شهرتها باستمرار، وتشكل أساساً لعدد كبير من الدراسات ذات التأثير الكبير» (Eisenhardt and Graebner, 2007: 30)، ونظراً إلى أن «دراسات الحالة مرجحة لإنتاج أفضل نظرية» (Walton, 1992: 129).

خاتمة

يمثل التعميم أحد المعايير الأساسية لصدق نتائج أية دراسة علمية، سواء اجتماعية أو طبيعية. وإذا كنا نتفق مع كثير من المنظرين على أن التعميم بمعناه الكلاسيكي ليس معياراً كونياً لقياس مدى صدقية وموثوقية البحث العلمي، فإننا لا نحذو حذو دينزين في تشديده على أن البحث الكيفي لا يهدف من بين أشياء أخرى إلى التعميم، وفي إشارته إلى أن «التأويليين يرفضون التعميم كهدف ولا يسعون أبداً إلى استخلاص عينات عشوائية من التجربة البشرية. إن كل حالة من حالات التفاعل الاجتماعي، إذا وُصفَت بشكل كثيف، تمثل بالنسبة إلى الباحث التأويلي قطعة من العالم المعيش الذي يعتبر الموضوع المناسب للبحث التأويلي... يجب النظر إلى كل موضوع... وكأنه يحمل في ذاته منطقه الخاص أو معناه أو نظامه أو بنيته أو دلالته» (Denzin, 1983: 133-134). فنحن نتخذ موقفاً وسطاً بين الوضعانيين والتأويليين، ونعتبر التعميم مسألة جوهرية بالنسبة إلى بحث دراسة الحالة، لكن مع تخليصه من ثقل المفترضات الوضعانية التي تمارس عليه إكراهات تكيف لا يطيقها. فنحن نرى أن البحث الكيفي عموماً، وبحث دراسة الحالة بالخصوص، يقوم على مسلّمة أن الدراسة تكون متأثرة بالخصائص الذاتية للباحث ومنظوره. فهدف دراسة الحالة حسب اعتقادنا ليس هو توليد نتائج يمكن أن يستنسخها أي باحث يوجد في نفس الوضعية ويدرس نفس الموضوع. بل إن الهدف هو إنتاج وصف متسق ومتماسك يرتكز على دراسة مفصلة للوضعية ويكون منسجماً معها. لذلك ارتأينا التخلي عن مفهوم التعميم كما حدده المنظور الكلاسيكي للعلم لصالح مفهوم مفيد ومناسب لدراسة الحالة. ووجدنا ضالتنا في مفهوم «قابلية النقل» الذي يستجيب لموقفنا المعتدل الذي يذهب إلى تكييف المهمة النظرية لدراسة الحالة مع طبيعة مسلماتها الإيبيستمولوجية والأنطولوجية، دون التخلي عن قابلية نظريتها للتطبيق على نطاق يتجاوز حدود المجال الذي أنتجها.

وباختصار، إن النظرية التي ولدناها من المعطيات الميدانية التي جمعناها في واحة فجيج ليست قانوناً عاماً، بل إنها «فرضية نشيطة» يمكن لباحثين آخرين أن يستعينوا بها في دراسة واحات مماثلة أو توليد نظريات جديدة تستوعب نظريتنا وتتجاوزها من أجل بلوغ فهم أفضل لظاهرة المدن الواحية بالمغرب وبلدان أخرى ذات خصائص مشتركة.

المراجع

Achen, Christopher H. and Duncan Snidal (1989). «Rational Deterrence Theory and Comparative Case Study.» *World Politics*: vol. 41, no. 2, January, pp. 143-169.

Allison, Graham T. (1971). *Essence of Decision: Explaining the Cuba Missile Crisis*. Boston, MA: Little Brown.

Burawoy, Michael (1998). «The Extended Case Method.» *Sociological Theory*: 16, no. 1, March, pp. 4-33.

Campbell, Donald and Julian Stanley (1963). *Experimental and Quasi-Experimental Designs for Research*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Chreim, Samia, Bernie E. Williams and C. R. Hinings (2007). «Interlevel Influences on the Reconstruction of Professional Role Identity.» *Academy of Management Journal*: vol. 50, no. 6, December, pp. 1515-1539.

Cronbach, Lee J. (1975). «Beyond the Two Disciplines of Scientific Psychology.» *American Psychologist:* vol. 30, pp. 116-127.

Denzin, Norman K. (1983). «Interpretive Interactionism», in: Gareth Morgan (ed.). *Beyond Method: Strategies for Social Research*. Beverly Hills, CA: Sage.

Deutscher, Irwin, Fred P. Pestello, H. Frances G. Pestello (1993). *Sentiments and Acts*. New York: Aldine de Gruyter.

Dickson, Paul (1982). *Words*. New York: Selacorte.

Eisenhardt, Kathleen M. and Melissa E. Graebner (2007). «The Theory Building from Cases: Opportunities and Challenges.» *Academy of Management Journal*: vol. 50, no. 1, pp. 25-32.

Ferner, Anthony, Phil Almond and Trevor Colling (2005). «Institutional Theory and the Cross-National Transfer of Employment Policy: The Case of «Workforce Diversity» in US Multinationals.» *Journal of International Business Studies*: vol. 36, no. 3, pp. 304-321.

Flick, Uwe (2009). *An Introduction to Qualitative Research*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage.

Ford, Julienne (1975). *Paradigms and Fairy Tales*. London: Routledge and Kegan Paul.

George, Alexander L. and Andrew Bennett (2005). *Case Studies and Theory Development*. Cambridge, MA: MIT Press.

Gerring, John (2007). *Case Study Research. Principles and Practices*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Goetz, Judith P. and Margaret Diane LeCompte (1984). *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research*, Orlando, FL: Academic Press.

Gomm, Roger, Martyn Hammersley and Peter Foster (2000a). «Case Study and Generalization.» in: Roger Gomm, Martyn Hammersley and Peter Foster (eds.). *Case Study Methods: Key Issues, Key Texts*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 98-115.

Gomm, Roger, Martyn Hammersley and Peter Foster (2000b). «Introduction.» in: Roger Gomm, Martyn Hammersley and Peter Foster (eds.). *Case Study Methods: Key Issues, Key Texts*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 1-16.

Guba, Egon G. and Yvonna S. Lincoln (1982). «Epistemological and Methodological Bases of Naturalistic Inquiry.» *Educational Communication and Technology Journal*: vol. 30, no. 4, Winter, pp. 233-252.

Guba, Egon G. and Yvonna S. Lincoln (1985). *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills, CA: Sage.

Guba, Egon G. and Yvonna S. Lincoln (1989). *Fourth Generation Evaluation*, Newbury Park, CA: Sage.

Guba, Egon G. and Yvonna S. Lincoln (2000). «The Only Generalization Is: There Is No Generalization.» in: Roger Gomm, Martyn Hammersley and Peter Foster (eds.). *Case Study Methods: Key Issues, Key Texts*, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 27-44.

Harmmesley, Martyn (1992). *What's Wrong with Ethnography?: Methodological Explorations*. London; New York: Routledge.

Kaplan, Abraham (1964). *The Conduct of Inquiry*. San Francisco Chandler.

Kochan, Thomas A. and Saul Rubinstein (2000). «Toward a Stakeholder Theory of the Firm: The Saturn Partnership.» *Organization Science*: vol. 11, no. 4, July-August, pp. 367-386.

Maoz, Zeev (2002). «Case Study Methodology in International Studies: From Storytelling to Hypothesis Testing.» in: Frank P. Harvey and Michael Brecher (eds.). *Evaluating Methodology in International Studies: Millennial Reflections on International Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 455-475.

Maxwell, Joseph A. (1992). «Understanding and Validity in Qualitative Research.» *Harvard Educational Review*: vol. 62, no. 3, pp. 279-300.

Mill, John Stuart ([1843] 1979). *A System of Logic*. London: Longman.

Mintzberg, Henry (2005). «Developing Theory about the Development of Theory.» in: Ken G. Smith and Michael A. Hitt (eds.). *Great Minds in Management: The Process of Theory Development*, Oxford: Oxford University Press, pp. 335-372.

Morse Janice M. (1999). «Silent Debates in Qualitative Inquiry.» *Qualitative Health Research*: vol. 9, no. 2, pp. 163–165.

Pettigrew, Andrew (1973). *The Politics of Organizational Decision Making*. London: Tavistock.

Piatt, Jennifer (1988). «What Can Case Studies Do?.» in: Robert G. Burgess (ed.). *Conducting Qualitative Research*. Greenwith, CA: JAI Press.

Reese, William L. (1980). *Dictionary of Philosophy and Religion*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Rond de, Mark and Hamid Bouchikhi (2004). «On the Dialectics of Strategic Alliances.» *Organization Science*: vol. 15, no. 1, pp. 56-69.

Sanjek, Roger (1991). «The Ethnographic Present.» *Man*: vol. 26, no. 4, December, pp. 609-628.

Schwartz, Peter and James Ogilvy (1979). *The Emergent Paradigm: Changing Patterns of Thought and Belief*. Menlo Park, CA: SRI International.

Shavilson, Richard and Lisa Townes (2002). *Scientific Research in Education*. Washington, DC: National Academy Press.

Shofield, Janet Ward. «Increasing the Generalizability of Qualitative Research.» in: Roger Gomm, Martyn Hammersley and Peter Foster (eds.). *Case Study Methods: Key Issues, Key Texts*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 69-97.

Simon, Julian L. (1969). *Basic Research Methods in Social Science*. New York: Random House.

Smith, Herman W. (1975). *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Tsang, Eric W. K. (2014). «Generalizing from Research Findings: The Merits of Case Studies.» *International Journal of Management Reviews*: vol. 16, no. 4, October, pp. 369-383.

Waller, Willard (1934). «Insight and Scientific Method.» *American Journal of Sociology*: vol. 40, no. 3, pp. 285-297.

Walton, John (1992). «Making the Theoretical Case.» in: Howard S. Becker and Charles C. Ragin (eds.). *What Is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 121-137.

Whyte, William Foote (1943). *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Wolcott, Harry F. (1990). «On Seeking- and Rejecting- Validity in Qualitative Research.» in: Elliot W. Eisner and Alan Peshkin (eds.). *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate*. New York: Teachers College Press, 1990, pp. 121-152.

Wolf, Fred A. (1981). *Taking the Quantum Leap*. San Francisco: Harper and Row.

Yin, Robert K. (1994). *Case Study Research: Design and Methods*. Newbury Park, CA: Sage.

مشروع النهضة في فكر مالك بن نبي وتمثلاته لدى النخبة الجامعية الجزائرية بين زمن الاستقلال والزمن الراهن: استطلاع ميداني

الطاهر سعود(*)
أستاذ وباحث من الجزائر.

ملخص

تروم هذه الدراسة ذات المنحى النظري ـ الميداني، الحفر حول تمثّلات (Les Représentations) النخبة الجامعية الجزائرية ـ من أساتذة الجامعات، وطلبة الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه)؛ أي من أولئك المهتمين بفكر مالك بن نبي أو المشتغلين عليه، والذين اطلعوا على كتاباته ومشروعه الفكري، وأنجزوا حوله دراسات وأبحاث أكاديمية، إما في صورة رسائل وأطروحات جامعية (ليسانس، ماستر، ماجستير، دكتوراه)، أو في صورة دراسات (مقالات وأبحاث) ـ لمشروع النهضة الذي طرحه المفكر مالك بن نبي، ومساءلتهم بخصوصه، وعلى مستويات تفاعلهم معه وتقييمهم له، وحول ما يطرحه من رهانات، وما يعترضه من صعوبات.

Abstract

The study based on theoretical background and field inquiry scrutinizes deeply the representations of those Algerian teachers and doctorate students having a real interest on Malek bennabi's intellectual project, a sample of researchers that carried out academic studies and researches through either, the submission of dissertations and thesis, or through the publication of articles upon this project. It is worth stating that we approach the sample of researchers in order to understand the kinds of interconnections they are having with Malek bennabi's project and the types of evaluations they are building about it, but to reveal the challenges it stresses and the constraints facing its realization too

الكلمات المفتاحية: المشروع الفكري، النهضة، النخبة الجامعية، الفكر، مالك بن نبي.

(*) البريد الإلكتروني: tahar.saoud73@yahoo.fr.

مقدمة الدراسة وإشكاليتها

رغم الفترة الطويلة نسبياً منذ صدور الكتاب ـ المشروع **شروط النهضة الجزائرية** والذي حمل بذور رؤية تشخيصية كلية لأزمة تخلف وانحطاط العالم الإسلامي، وللشروط اللازمة لمعاودة الانطلاق والإقلاع الحضاري، لا يزال هذا الكتاب بوجه خاص، بل ومجمل كتابات مالك بن نبي، مجالاً للنقاش والدرس والسّجال الفكري بين عناصر النخبة الجامعية في أحرام مختلف الجامعات، والجامعات الجزائرية على وجه التحديد، بين من يشدّد على راهنية المشروع وإمكاناته المذخورة في إطلاق عملية إعادة بناء وتجديد يمكن أن تنقل العالم الإسلامي إلى أفق حضاري جديد ومكين؛ وبين من يعتبر أنه مشروع متجاوز، تقادم مع الزمن ولم يعد ممكنا الابتناء على كثير من مفرداته لأنها خلاصة فكر عائد إلى مرحلة تاريخية أصبحت هي الأخرى متجاوزة (مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومرحلة القطبية الثنائية)، وأنّ علينا التفكير في ما بعد البنّبوية، لأن البنّبوية أصبحت متجاوزة بموجب متغيرات العصر العولمي الراهن.

في المقابل مثّل المشروع البنّبوي مجالا للنقاش والدرس والسّجال الفكري بين عناصر من النخب والفاعليات الجامعية في المرحلة التي أعقبت الاستقلال مباشرة عندما رجع مالك بن نبي إلى الجزائر وباشر نشاطه الفكري والثقافي؛ حيث تأثر به وبمشروعه نخبة من هؤلاء، ومثّلت حركيتهم ونشاطهم ونزعتهم النضالية جانباً من المشهد الثقافي والفكري والنضالي في ساحة الجامعة والمجتمع الجزائريين.

إنّ الحفر حول تمثلات بعض عناصر هذه النخبة الجامعية الجزائرية ـ من أمثال: رشيد بن عيسى، عمار طالبي، عبد الوهاب حمودة، نور الدين بوكروح..، وكثيرون غيرهم ـ للمشروع النهضوي البنّبوي مهم جداً لجهة التعرف إلى السياقات والشروط التي جعلتهم يتأثرون بالأطروحة البنّبوية، وتتحول لدى بعضهم إما إلى إطار فكري عام يَنْظُمُ جهدهم الفكري والثقافي والاجتماعي؛ أو تتحول لدى بعضهم الآخر إلى أرضية للنضالية كما تجلى ذلك مع ما سمي بنخبة مسجد الجامعة المركزية.

لا بد من التذكير أنّ التأثير الفكري لمالك بن نبي على النخب الجامعية لم يكن مقصوراً على الحالة الجزائرية ـ التي يفترض أنها كانت أكثر احتكاكاً بشخصه وفكره لانتمائه الجغرافي لهذه المنطقة، ولوجود نخبة مهمة عدداً ونوعاً ممن كانوا على تواصل مباشر مع الرجل، ومع فكره على سبيل التتلمذ والتلقي؛ أو ممن تفاعلوا مع الأطروحة البنّبوية على سبيل الممارسة البحثية إما في شكل الأطروحة الجامعية، أو البحوث الجزئية التي تغطي مساحة ما من فكر الرجل في مجالات الفكر الإسلامي والفلسفة والتاريخ، وعلم الاجتماع وعلوم التربية والدراسات الاقتصادية.. وغيرها، ولو في زمن متأخر يمكن إرجاعه إلى فترة الثمانينيات عندما باشر بعض الجامعيين في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية تقديم أطروحات جامعية حول مشروعه الفكري.

تحاول هذه الدراسة الاشتغال على شقين: شق تاريخي يبحث في الكيفية التي انهجست بها بعض الأسماء من النخبة الجامعية الجزائرية الأولى بالمشروع البنّبوي وتأثرت به، وذلك

بمراجعة بعض ما كتبوه أو قدموه على سبيل التأليف أو الشهادة؛ وشق راهني ـ وهو الأهم ـ يبحث في الكيفية التي تتفاعل بها النخبة الجامعية الجزائرية الحاضرة مع المشروع نفسه. ومن شأن هذا الخيار المنهجي أن يوصلنا إلى بعض العناصر المقارنة بين رؤية جيلين، رؤية الجيل الذي تلقى الأطروحة البنّبوية على سبيل التتلمذ والتأثر المباشر، ورؤية الجيل الجديد الذي دخل إلى عالم مالك بن نبي من طريق القراءة والبحث الأكاديمي؛ وعليه تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤالين الآتيين:

ـ إلى أي مدى اطلعت نخب الجامعات الجزائرية على المشروع الفكري الذي طرحه مالك بن نبي؟

ـ وما هي الجدالات التي أحدثها ولا يزال يحدثها بين عناصر هذه النخبة؟

ـ وما هي العوائق التي تقف دون تعميم الوعي بهذا المشروع والاستفادة منه من وجهة نظر هؤلاء، باعتبارهم من المهتمين أو المتخصصين في فكر مالك بن نبي؟

أولاً: في انهجاس(*) النخب الجامعية العربية بالمشروع الفكري البنّبوي

يمكن لكل متتبع للمسار الفكري لمالك بن نبي أن يلحظ ذلك التأثير الذي مارسه مشروعه الفكري وأطروحاته النظرية حول موضوعات الثقافة، والحضارة، والتخلف، والنهضة، والاستعمار... وغيرها من المفردات الفكرية المكوّنة للقاموس الفكري البنّبوي على النخب الجامعية، على اختلاف امتداداتها الجغرافية، وتنوع مشاربها التخصصية.

يمكن أن نرقب منذ البداية بأنّ هذا التأثير لم يكن مقصوراً على الحالة الجزائرية، بل إنّ الحالة الجزائرية ـ لاعتبارات بعضها تاريخي (العامل الاستعماري)، وبعضها ثقافي ونفسي (الموقف من المثقف في مجتمعنا)، وبعضها أيديولوجي (موقف النخب اليسارية، موقف بعض النخب الإسلامية «الإخوانية») ـ تبدو متأخرة إزاء الانهجاس بفكر الرجل إذا ما قورنت ببعض الحالات العربية والإسلامية الأخرى (علماء ومثقفين وطلبة) التي أبانت عن إعجاب، و/أو تأثر، و/أو التفاف واضح بالرجل وبفكره وطروحاته.

إن مفكرّنا تحرك على مساحة واسعة تمتدّ مشرقاً ومغرباً، فقد تأثر به جودت سعيد السوري، وعمر مسقاوي اللبناني، وسيد حسن دسوقي المصري، ومحمد الفنيش الليبي، وراشد الغنوشي التونسي، وعبد السلام الهراس المغربي،.. وهؤلاء شدّدوا على ذكاء الأطروحة البنّبوية وعلى تميزها وقدرتها التفسيرية، وشكّلت بعض كتبه ـ وعلى رأسها كتاب **شروط النهضة** ـ مفتاحهم للولوج إلى العالم الفكري لمالك بن نبي، ونقطة البداية في

(*) على وزن انفعال وهو اشتقاق مولّد من اللفظ العربي «هاجس وهواجس» والذي يأخذ معنى التأثر الشديد.

مسار تعرفهم عليه. يصدّق ذلك بعض الشهادات التي دوّنها هؤلاء، سواء ممن التقى واحتك بشخص بن نبي مباشرة وتعرّف إلى فكره عن قرب، أو ممن أتيح له التعرّف إليه ـ أي على هذا الفكر ـ عبر كتبه ومنشوراته، أو عبر بعض المناسبات الفكرية التي كانت سبباً في أن يتعرف بعض الشباب إلى فكر الرجل ثم لتتوثق صلاتهم به لاحقاً، تلك هي حال عبد السلام الهراس وعمر مسقاوي مثلاً؛ حيث يقول الأول «في سنة 1956 كتب إحسان عبد القدوس مقالاً في مجلة روز اليوسف بعنوان الاستعمار في نفوسنا [...] فلما قرأنا هذا المقال، انطلقت أسأل عن هذا الرجل المفكر الجديد [...] ملخص القصة أنّ مالك رأيته في الغد [...] فبدأنا نعمل بعد أن اقتنعنا بأفكاره وبدأنا بترجمة كتابه شروط النهضة» (البنعيادي، 2009: 18 ـ 19).

ويبقى لكتاب **شروط النهضة** الذي سيصدر مترجماً إلى العربية بعد هذه المناسبة، تأثيره الواضح في بعض من دخل إلى عالم بن نبي من هذا الباب، كحال جودت سعيد عندما وقع في يده هذا الكتاب؛ حيث كتب يقول «أول مرة لم أفهم جيداً ماذا يريد، ولكن أحسست بنموذج جديد للفهم والتحليل، فقرأت وقرأت ودرست، بعد ذلك كنت أقرأ كل كتاب كان يصدر له بتأمل» (برغوث، 2006: 25)؛ أو حال سيد دسوقي الذي سجل مبيّناً تأثير هذا الكتاب في مساره الفكري عندما كتب يقول «لم يقدّر لي أن أقترب من الأستاذ مالك بن نبي شخصاً أو فكراً حتى خريف عام 1968، في ذلك الوقت كنت أعمل أستاذاً مساعداً [...] بالولايات المتحدة الأمريكية، وكنت في ندوة في الشرق الأمريكي والتقيت بأخٍ سوداني أعطاني نسخة من كتاب **شروط النهضة**، [...] شعرت بأنني أعرف الأستاذ مالكاً من قبل، وبأنّ هذه الأفكار كأنما تنبع من نفسي بعد أن حركتها كلماته في أعمق الأعماق» (حسن، [د. ت.]: 1). ويبرز حسن في مكان آخر المدى الذي أحدثه فيه فكر بن نبي قائلاً «وها أنذا وأنا في العقد الثامن من عمري [..] وقد قرأت آلاف الكتب في الأدب والدين والتاريخ والفن والفكر وذلك كله بجانب تخصصي في هندسة الطيران والفضاء، وأنظر متسائلاً ماذا استقر في وعائي الحضاري من كل هذا الذي قرأت؟ والإجابة أنّ الذي استقر في وعائي الفكري صفحات قليلة على رأسها مجموعة من الأفكار لأستاذنا مالك بن نبي تبدو لي كأنها قوانين نيوتن في علوم الحركة» (حسن، [د. ت.]: 1 ـ 2).

إنّ منهجية مالك بن نبي وطريقته المبتكرة في التحليل، وانفتاحه على العدّة المفهومية والمنهجية التي طورتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذا تكوينه الرياضي والتقني الدقيق، وتوظيفه لكل ذلك في مقاربته وتحليله للظاهرة الحضارية وعللها ومشكلاتها، كانت نقطة جذب جعلت كثيراً من النخب الجامعية العربية العائدة لتلك المرحلة تكتشف فيه منهجاً، و«مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً» إذا ما استعرنا تعبير ابن خلدون. وفي مرحلة ميّزها النضال من أجل الاستقلال من جهة، والعمل من أجل الحفاظ على الهوية من جهة أخرى (البنعيادي، 2009: 6) كانت أطروحات مالك بن نبي بالنسبة إلى ذلك الجيل ملاذاً يستمسكون به في زخم السجالات والمعارك الفكرية الناشبة.

ثانياً: في انهجاس النخبة الجامعية الجزائرية بالمشروع الفكري البنّبوي

إذا صرفنا النظر عن بعض الأسماء من النخبة الجامعية الجزائرية التي تعرّفت و/أو احتكّت بمالك بن نبي وبمشروعه الفكري في جزائر ما قبل الثورة، أو في فرنسا، أو في القاهرة عندما لجأ إليها سنة 1956، فإنّنا يمكن أن نتحدث عن أثر ملحوظ يكون بن نبي قد أحدثه في مستوى النخبة الجامعية الجزائرية العائدة لمرحلة الستينيات والسبعينيات عندما عاد مفكرنا إلى الجزائر سنة 1963 واستقر بها نهائياً، وباشر فيها عمله الفكري والتنويري. تكاد الكتابات والشهادات المتوافرة تجمع على الدور الفكري الكبير الذي أدّاه مالك بن نبي خلال الفترة الممتدة بين 1963 ـ 1973؛ أي خلال العقد الأول من استقلال الجزائر وما خبره فيه المجتمع الجزائري من مشكلات، وما انطرح عليه فيه من التحديات والرهانات.

في تلك اللحظة الزمنية التي قفل فيها مفكرنا راجعاً إلى الجزائر كان يتطلع إلى دور له فيها ولمشروعه الفكري، غير أنّ كتاباته لم تجد لها ملاذاً في خطط العهد الاستقلالي، وانتهى الأمر به إلى الاقتناع باستحالة تطبيق مشروعه (مسقاوي، 2013)، بيد أنّ الرجل وهو منظّر الفعالية بامتياز، لم ينحُ إلى العزلة بعدما استقال من خطة الوظيفة الرسمية (مدير التعليم العالي)، بل دشّن في بيته ندوة فكرية أسبوعية ومركزاً للتوجيه الثقافي (بن نبي، 2002: 42) سيكون نقطة فارقة في مسار العمل الثقافي والتنويري في المجال المغاربي، وفي المجال الجزائري على وجه التحديد.

إن بن نبي لم يكن كاتباً محترفاً بالمعنى المهني، مكبّاً على أشياء خامدة من الورق والكلمات كما يعتقد البعض، بل هو رجل العمل مثلما هو رجل النظر؛ أي رجل الفكرة التي تلد عملاً، وتتحول بالجهد إلى نشاط حي على مسرح الواقع الاجتماعي، لذلك جهد في هذه المرحلة ليحوّل ما سكنه من همّ وقلق النهضة إلى الآخرين من الشباب الجامعي الذين بدؤوا يلتفون حوله في حلقاته الأسبوعية، وفي محاضراته ونشاطاته الفكرية التي كان يقوم بها في جولاته المختلفة عبر أرجاء الوطن الجزائري.

ركّز بن نبي في جهده التنويري والتثقيفي على النخبة الجامعية دون غيرها على اعتبار أنّ السقف الفكري والأفق المعرفي الذي ينطلق منه مشروعه النهضوي والتغييري هو سقف يتأسس على أنّ جوهر المشكلات كامن في منظومة عالم الأفكار، وهو ما يتطلب للتفاعل مع مقتضياته أناساً بمواصفات خاصة، لن يكونوا في الأخير غير النخبة الجامعية المثقفة؛ كما ركّز على هذه الفئة لما يمكن أن تضطلع به من دور تغييري وطليعي في المجتمع، ولما ستشغله بعد تخرجها من مراكز للتوجيه والإشراف في مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة الوليدة، والمجتمع الجديد.

لقد كان بن نبي ـ مثلما يؤكد تلميذه عبد الوهاب حمودة ـ حريصاً على أن يحضر حلقاته النخبة من الشباب الجامعي والثانوي من ذوي المستوى (مقابلة مع عبد الوهاب

حمودة، 2009/7/6)، وهو ما يؤكده أيضا تلميذه رشيد بن عيسى بقوله «كان بن نبي معلمنا الكبير [...] وكان قد أنشأ في منزله مركزاً أطلق عيه اسم مركز التوجيه الثقافي، وكنا نعقد فيه جلسات أسميناها جلسات الدرس، وكان مالك بن نبي يقول ينبغي أن نكتب على واجهة منزله لا يدخلنّ علينا إلا مهندس (Nul n'entre ici s'il n'est ingénieur)؛ كنا لا نريد الاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل، كنا نريد ـ كما يقول إقبال ـ ليس إعادة بناء الفكر الديني فحسب، بل الفكر الشامل للمسلم [...] كنا نعلم على سبيل المثال أنّ حلّ مشكلة العالم الإسلامي لا يتم باستخدام بعض الأساليب السياسية، وأنّ حلّ المشكلة لا يكمن في الإطار القومي ولا في إطار المعالجة الاقتصادية، لكننا كنا ندرك بوجه عام أنّ الإطار الذي يناسبنا هو الإطار الحضاري والإطار الثقافي» (بورغا، 2001: 259).

في مقابل هذا التحليل البنّبوي الذي يطرح مشكلة النهضة الجزائرية، بل ومشكلة النهضة الإسلامية برمّتها بمفاهيم الثقافة والفعالية، ويجادل بأنّ جذر الأزمة حضاري ـ ثقافي؛ وأنّ أيّ جهد تغييري لا بد أن يتأسس على هذا التحليل، كانت جزائر الستينيات والسبعينيات تنسلك ضمن خيار أيديولوجي وتنموي يعطي للعناصر المادية الأولوية بامتياز، مستبعداً أن تكون القيم الروحية صالحة لبناء المجتمع اقتصادياً واجتماعياً، وأنّ طريق التنمية لا يمكن مقاربته حضارياً وثقافياً، بل اقتصادياً ومادياً، وهو ما انعكس في مستوى تكريس تهميش الإسلام في مرجعية الدولة السياسية والاقتصادية، وعدم الاعتقاد في فعاليته وجدواه كنظام سياسي واقتصادي، بل حينما تحول (أي الإسلام) إلى موضوع للنقد والاتهام بالرجعية، واعتباره عاملاً من عوامل التخلف والركود الاجتماعي من جانب العناصر اليسارية المتنفذة، وتلك التي باتت تهيمن على الفضاء الجامعي وتشغل فيه حيزاً مهماً إدارة وتكويناً ومناشط ثقافية وعلمية.

وعليه، يكاد يجمع كثير من تلاميذ مالك بن نبي على أنّ المناخ الذي كان سائداً في المجتمع العام، وفي مجتمع الجامعة على وجه التحديد، هو مناخ يتميز بضعف الالتزام الإسلامي على صعيد الفكر والسلوك، وبانتشار مواقف السلب والثلب، بل والتعيير إزاء الملتزمين بالإسلام عقدياً وعبادياً، حيث يجري وصمهم بالرجعية والتخلف والقروسطية، فضلاً عن انتشار مختلف مظاهر التفسخ والانحراف الأخلاقي، وشيوع النزعات المادية والإلحادية؛ مناخ لخّصته عبارة عبد الوهاب حمودة التلميذ المقرب من مالك بن نبي عندما وصّفه بمصطلح «الغربة» (عبد الوهاب حمودة، المقابلة السابقة).

في هذه الظرفية كان فكر بن نبي «يمثّل دعامة المعارضة العقلية الأكثر صلابة للأيديولوجية الماركسية التي كانت في أوج ازدهارها على مستوى الجامعات الجزائرية لسنوات السبعينيات» (بوجنون، 2002: 30)، لذلك توقفنا الشهادات المتوافرة لبعض تلاميذ بن نبي كيف أنّ هذا الصراع الأيديولوجي هو الذي جعلهم يقتربون أكثر من فكر الرجل ليجدوا فيه المصل الذي يتحصّنون به، ذلك ما أشار إليه مثلاً تلميذه نور الدين بوكروح عندما كتب يقول «لقد شكّل الأستاذ مالك بالنسبة إليّ معلماً ومعنى وتوجهاً [...] في تلك الفترة كانت الجزائر تحت سياط الماركسية ولذلك كان بن نبي بالنسبة لي البديل

الفكري والوجودي الذي استطيع من خلاله أن أواجه الدخيل، فقد كنت أجد في ندواته وكتاباته الإجابة عن التساؤلات التي كنت أطرحها على نفسي في تلك السن (20 سنة) وخصوصاً أن تلك الأجوبة الشافية المانعة كانت تخرج من صلب جزائري متمسك ببعده الحضاري وأمله الحداثي [...]. في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات كانت المثل الماركسية في ذروتها والثورة الثقافية والزراعية والصناعية، ولم تكن الشيوعية بارزة باسمها الحقيقي وإنما تحت غطاء الاشتراكية الجزائرية والفكر الثوري وشتى أنواع الطلائعية الأخرى، وقد كانت الجامعة حينها في برامجها وأساتذتها وإدارييها تحت ربقة الماركسية [...] وقد كان بن نبي يحاول أن يثقل الكفة ويقول إنّ الطريق خطير على مستقبل الجزائر، وأنه من الضروري بناء أمة انطلاقاً من مكوناتها الخاصة» (بوكروح، 1993: 5).

وهو نفس ما شدّد عليه تلميذ آخر ممن لازم الحلقات الفكرية لمالك بن نبي منذ 1968، وهو محمد السعيد مولاي الذي شدّد على أهمية ما وجده في محاضرات أستاذه لدرء ذلك الانفصام الذي يرى أنه شق وجدانه بين العصرنة والأصالة، وبخاصة في ما وجده في كتابه **الظاهرة القرآنية** الذي كتبه بن نبي خصيصاً للشباب المسلم الباحث عن التوازن بين إيمانه الإسلامي والروح الديكارتية، وفي هذا يقول «كان افتتاح السنة الجامعية في شهر أيلول/سبتمبر [1968]، فدخلت مع الطلبة مدرجات كلية العلوم، وإذا بالأجواء تتغير والأهواء تتشعب، [...] فهذا لا يؤمن بدين ولا ملة [...]، وهذا يدعوك إلى الانخراط في صفوف الماركسية العالمية والاشتراكية العلمية للنضال من أجل حقوق الطلبة وسعادة البشرية، [...]، وكان[...] أن تصادف [...] دخولي إلى الجامعة المركزية مع افتتاح مسجد الطلبة [...]، وفي هذا المسجد تعرفت إلى رشيد بن عيسى الذي أخذ بيدي لحضور ندوة مالك بن نبي في بيته [...]، هنالك تعرفت إلى الأستاذ مالك بن نبي لأول مرة والتزمت بحضور ندواته الأسبوعية» (مولاي، 2012).

أياً كان الأمر فإنّ هذه الصفوة من المثقفين ذوي الخلفية التقنية والعلمية (حيث كانوا في أغلبيتهم من المنحدرين من كلية الطب والكليات العلمية) واللسان المفرنس (Les Intellectuels francisants)، أو البنّابيون (Les Binnabistes) كما يحلو للبعض تسميتهم، والذين تحلّقوا حول المفكر بن نبي، وجمعتهم ظروف مخصوصة (الغربة الفكرية والثقافية بتعبير عبد الوهاب حمودة)، وأخذوا عنه مباشرة وعلى سبيل التتلمذ والاحتكاك المباشر، المعالم الكبرى لأطروحته حول النهضة والتحضر، سينقسمون إزاء الخيارات والبدائل التي يمكن التوسّل بها للعودة بالمجتمع إلى ساحة الفعل الحضاري وتحقيق الفعالية الاجتماعية، والخروج من حالة التخلف، وتدشين طريق النهضة الجديد؛ فمنهم من اتخذ من الأطروحة البنّبوية إطاراً فكرياً لجهده التغييري والثقافي والاجتماعي دون الانخراط في أي نوع من أنواع العمل ذي الطابع التنظيمي والحركي، ومنهم من انطلق من هذه الأطروحة وأعطى لها بُعداً نضالياً بتطويره للنشاط العفوي المنبثق من حلقات بن نبي ليأخذ شكل التنظيم الحركي المهيكل.

1 ـ الأطروحة البنّبوية، كإطار فكري عام ناظم للجهد الفكري والثقافي والاجتماعي

يمكن للمتتبع لمسارات بعض الأسماء الوازنة من تلاميذ بن نبي وورثة مشروعه الفكري أن يدرك من دون عناء الانقسامية الحاصلة في صفوف هؤلاء؛ حيث اختار بعضهم الكتابة الأكاديمية والنشاط الثقافي والفكري كما هو حال حمزة بن عيسى الذي ورث مهمة التنظير الفكري بسعيه عبر عديد أعماله للتبشير بالأطروحة البنّبوية و/أو تطويرها؛ واختار بعضهم العمل السياسي عندما انفتح هذا المجال بعد تشرين الأول/أكتوبر 1988 كما هي حال نور الدين بوكروح الذي أسس حزب التجديد الجزائري (PRA) معتمداً في رؤيته الحزبية على بعض الأفكار التي طرحها أستاذه.

إنّ الاختلاف المائز بين تلاميذ بن نبي لا يرجع إلى اختلاف في مستوى وسائل وطرائق العمل فحسب، بل هو اختلاف يمكن ملاحظته حتى في مستوى رؤية وفهم ركائز الأطروحة البنّبوية؛ حيث يمكن أن نعثر على اتجاهين اثنين:

ـ **الاتجاه الأول:** يبدو أكثر محافظة على الرغم من أنه يقدم تفسيراً حضارياً للإسلام باعتباره الأساس لإطلاق الشرارة (Le Catalyseur) التي يمكن أن تحدث التركيب الحضاري المرجو.

ـ **والاتجاه الثاني:** ينحو إلى تقديم قراءة أكثر براغماتية، أو قل أكثر لبرالية، وهو ما نعثر عليه عند نور الدين بوكروح مثلاً، وهو الذي عبّر عن هذا المسلك حينما سئل عن تعبير «البنّابيون»، وعن الذي تختلفون فيه داخل الدائرة الواحدة التي كان يشرف عليها بن نبي؟؛ حيث أجاب «لقد كانت هناك اتجاهات عدة لدى تلاميذه وهو على قيد الحياة، فهناك من كانوا يغورون ـ عكس ما كان يدرسه مالك بن نبي نفسه ـ في طابع الدولة الإسلامية كما يدعو إليها أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وأقطاب آخرون في الدعوة العالمية [...] أما التيار الذي نمثله نحن فهو عقلاني عالمي عصراني إنساني ومتحرر بمعنى الكلمة» (بوكروح، 1993: 5).

2 ـ الأطروحة البنّبوية كأرضية للنضالية الإسلامية

يبدو الاتجاه الذي تبنى الأطروحة البنّبوية كأرضية للنضالية الإسلامية (Le Militantisme islamiste) أكثر اتساعاً من سابقيه، ذلك أن الكثيرين من تلامذة بن نبي اندرجوا ضمنه وانخرطوا في فعالياته، وهو ما تجلى في ما سمّي في ما بعد بنخبة مسجد الجامعة المركزية. يشدّد بعض تلامذة بن نبي أنّ الندوات الفكرية التي نشطها والتي استمرت من 1966 إلى 1973، شكّلت ظرفاً فكرياً ونفسياً مواتياً انعكس بالإيجاب على النخبة الجامعية التي كانت تحضرها؛ حيث أتاح لهم هذا المناخ فرصة التعارف فيما بينهم وتوثيق شبكة علاقاتهم الاجتماعية والسيكولوجية.

لقد قامت هذه الندوات مثلما يقول مصطفى براهمي ـ وهو واحد ممن كانوا مداومين على حضورها ـ بوظيفة ترشيد وإنضاج (Un Rôle de maturation) لعقل النخبة الطلابية، وكان من نتائجها: فتح أول مسجد بجامعة جزائرية في أيلول/سبتمبر 1968 وظهور الحجاب في الجامعة الجزائرية في عام 1969، وإطلاق تجربة ملتقيات التعرف إلى الفكر الإسلامي، ثم معرض الكتاب الإسلامي، وبالحصيلة تدشين انطلاقة دعوية جديدة (مصطفى، 1990: 37 ـ 38).

نعود فنؤكد أنه كان لجهود بن نبي تلك، أثر في بعض تلامذته من الذين كانوا يحضرون دروسه وحلقاته الفكرية، ليتبنّوا فيما بعد فكرة إنشاء نواة تنظيمية للعمل الحركي الإسلامي في الجزائر؛ ففتح مسجد الجامعة والذي كان بتوصية من بن نبي نفسه إدراكاً منه لأهمية مؤسسة المسجد كفضاء للتربية والتثقيف في حرم الجامعة التي كانت حتى فترة متأخرة معقلاً للفكر والنضالية اليسارية، سيغدو ليس فقط مكانا تؤدى فيه شعيرة الصلاة، بل مثلما وصفه مصطفى براهمي «أحد الأماكن الرفيعة للتفكير ولإعداد الشباب المسلم المنجذب نحو مشروع المجتمع الإسلامي. لقد كان مكاناً للالتقاء بين الجامعيين، وفضاء لتمثّل الفكر البنّبوي؛ حيث كان يتم تبادل النقاش والحوار حول أفكار النهضة» (Brahami, 2007).

وعقب فتح مسجد الجامعة توالت النشاطات التأسيسية؛ حيث أُطلقت تجربة ملتقى التعرف إلى الفكر الإسلامي، وتجربة معرض الكتاب الإسلامي، وأسابيع القرآن الكريم، وأسس الطلبة بإشراف بن نبي مجلتهم «Que sais-je de l'Islam?»، ماذا أعرف عن الإسلام؟ وكانت كل الظروف مهيئة لتبلور تجربة من العمل الحركي المنظم، ومن النشاط الذي توسع واندلاح بعدها في مختلف جامعات القطر الجزائري.

ينبغي الاعتراف في الأخير بأن توسيع الوعي بفكر بن نبي، وتمثّله، ونقله إلى الأجيال اللاحقة من طلبة الجامعات والثانويات، قد أدّى فيه هذا الاتجاه الذي أسميناه اتجاه النضالية الإسلامية الدور الكبير. ولعلّ تحول الأطروحة البنّبوية إلى مجال للاشتغال الأكاديمي ودخولها إلى المؤسسة الجامعية والبحثية في الجزائر خلال الفترة اللاحقة ناجم في كثير من جوانبه عن جهود هؤلاء الذين بقوا أوفياء لميراث أستاذهم، وهو ما سنحاول دراسته والحفر حوله في الشق الميداني من هذه الدراسة.

ثالثاً: الدراسة الميدانية

لأجل الإجابة عن تساؤلات الدراسة إزاء الكيفية التي يتمثّل بها بعض المشتغلين والمهتمين من النخبة الجامعية الجزائرية بفكر بن نبي وبالمشروع النهضوي الذي يطرحه، قمنا بمسح استكشافي ميداني لعيّنة من هؤلاء.

1 ـ منهج الدراسة وعيِّنتها

اعتمدنا في هذه الدراسة الاستكشافية على منهج المسح الاجتماعي لعيِّنة من المهتمين بفكر بن نبي، ومن الباحثين المتخصصين الذين سبق لهم الاشتغال الأكاديمي على فكره، وهي عينة من النوع غير الاحتمالي؛ أي «العينة القصدية»، وقد وزعنا ما يقارب 40 استمارة بالطريقة الإلكترونية على هؤلاء، وهو العدد الذي استطعنا إحصاءه وحصره من خلال معرفتنا السابقة بهم اعتماداً على مدخل الشهرة؛ حيث اشتهر هؤلاء في الفضاء البحثي والتدريسي الجامعي بأنهم ممن اشتغل على فكر الرجل أو اهتم ويهتم به، وهم موزعون جغرافياً على مختلف الجامعات الجزائرية (شرق، غرب، وسط) ممثلة بـ: جامعات محمد لمين دباغين بسطيف، وجامعة الحاج لخضر بباتنة، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، وجامعة العربي بن مهيدي بأم البواقي، وجامعة برج باجي مختار بعنابة، وجامعة أبو القاسم سعد الله بالجزائر العاصمة، وجامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، وجامعة أحمد بن بلة بوهران. كما يبرّر اقتصارنا على هذا العدد من المبحوثين بالمسوّغات الآتية:

ـ أنّ هدف الدراسة كان استطلاعياً بالأساس، وصعوبة الحصول على عدد أكبر من المبحوثين رغم إمكانات توافرهم لضيق الوقت المتاح للدراسة الميدانية.

بيد أننا ننبّه إلى أنه من مجموع ما وزّعناه واستعدناه من هذا الاستبيان وكان صالحاً للتفريغ (22) استبياناً فقط؛ حيث لم يتجاوب معنا بعض المهتمين والمشتغلين على فكر بن نبي ممن راسلناهم وذكّرناهم لعديد المرات، كما أن هناك بعض الاستمارات المسترجعة لم تكن مكتملة المعلومات وعلى هذا تم استبعادها من التبويب.

2 ـ أدوات جمع البيانات

اعتمدنا في هذه الدراسة على استمارة الاستبيان كأداة أساسية. تم توزيع عدد كبير منها في الفترة الممتدة بين مفتتح ومنتصف شهر تشرين الثاني/نوفمبر 2018، بالطريقة الإلكترونية، وتم استرجاعها بالطريقة نفسها. بنيت الاستمارة وتوزعت منهجياً على ثلاثة محاور أساسية هي:

ـ **محور أول** خاص بالبيانات الشخصية الضرورية عن المبحوث: مكوّن من أربعة أسئلة حول سن المبحوث وتخصصه العلمي وجامعة تخرجه في المراحل المختلفة من الدراسة الجامعية (الليسانس والماجستير والدكتوراه)، ورتبته العلمية.

ـ **محور ثان** يتضمن أسئلة عامة تتعلق بمسالك تعرّف المبحوث إلى فكر مالك بن نبي ومدى اطلاعه عليه: تم فيه التركيز على الكيفية التي تعرّف من خلالها المبحوث على شخص وفكر بن نبي لأول مرة، وانطوى على أسئلة تتعلق بالكيفية التي يقيّم بها المبحوث نفسه إزاء فكر الرجل إما كمتخصص أو كمهتم، وطريقة اهتمامه بفكره، وحول ما إذا كان قد أنجز دراسات حوله (أطروحات، مقالات..)، (الأسئلة من 5 ـ 12).

ـ **محور ثالث** يهتم بتقييم المبحوثين لفكر بن نبي: اشتمل على عدد وازن من الأسئلة ذات الصلة برؤيتهم لفكر بن نبي على الإجمال، ومدى اطلاعهم على كل ما كتب، وكذا موقفهم من بعض هذه الكتب. إضافة إلى موقفهم التقييمي من مدى اطلاع النخب الجامعية الجزائرية على المدونة البنّبوية والمشروع الفكري الذي تعبّر عنه، ومدى حضوره في نقاشات هذه النخبة، وحضوره على صعيد المؤسسة البحثية، ثم في الأخير حول مدى راهنية المشروع البنّبوي، ومدى إمكان إسهامه في إطلاق عملية إعادة بناء حضاري جديد، وهل ما زالت الأطروحة البنّبوية صالحة في هذا الزمن العولمي، أم أنها أصبحت متجاوزة كلياً أو جزئياً، ثم ختمنا المحور بسؤال حول العوائق التي يراها المبحوثون تقف دون تعميم الوعي بمشروع بن نبي وتحقيق الاستفادة منه.

ينبغي أن نشير أخيراً إلى أن أغلب أسئلة هذا المحور (الأسئلة من 13 ـ 27) كانت من النوع المفتوح، وقد كان هذا خياراً مقصوداً لنترك للمبحوث فرصة التعبير بحرية أكبر عن تمثلاته حول مشروع بن نبي، من زوايا المساءلة التي حددناها.

3 ـ تبويب وتحليل وتفسير نتائج الدراسة الميدانية

أ ـ خصائص العيّنة:

الجدول الرقم (1)

سن المبحوثين

فئات السن	ك	النسبة
30 ـ 35	03	13.65
36 ـ 40	05	22.72
41 ـ 50	10	**45.45**
أكثر من 51	04	18.18
المجموع	**22**	**100**

يبرز الجدول تنوعاً جيلياً بين المشتغلين بفكر بن نبي؛ حيث يظهر أنّ فكر الرجل وإن تركز المهتمون والمشتغلون به في الفئة العمرية بين 41 ـ 50، إلا أنه يعكس أيضاً اهتماماً مقبولاً لدى الفئات الأكثر شباباً بين 30 ـ 40 سنة، وإن كانوا كلهم من الذكور؛ حيث لم نعثر ـ في حدود اطلاعنا ـ على باحثات اشتغلن على مفكرنا.

الجدول الرقم (2)
التخصص العلمي للمبحوثين

التخصص	ك	النسبة المئوية
العلوم الإسلامية	08	**36.36**
الفلسفة	06	27.27
علم الاجتماع	05	22.72
التاريخ	01	04.55
علوم التربية	01	04.55
العلوم السياسية	01	04.55
المجموع	**22**	**100**

يُبِين الجدول (2) عن ظاهرة مهمة تتعلق بتنوع الحقول التخصصية التي ينحدر منها المبحوثون، وهي تبرز مدى قدرة الفكر البنّبوي على اجتذاب النخب الجامعية من حقول معرفية متعددة، كما تعكس تنوع وتركيبية هذه الأطروحة التي تندمج فيها العدة المفهومية والمنهجية لحزمة من التخصصات الإنسانية في مقاربة المشكلة الحضارية، وهو ما وجد فيه هؤلاء موضوعاً للاشتغال الأكاديمي، كل من زاوية تخصصه، وإن بدا أن تخصصات العلوم الإسلامية والفلسفة والسوسيولوجيا هي الأكثر بروزاً.

الجدول الرقم (3)
جامعة تخرج للمبحوثين

الشهادة / جامعة التخرج	الليسانس		الماجستير		الدكتوراه	
	ك	النسبة المئوية	ك	النسبة المئوية	ك	النسبة المئوية
جامعة جزائرية	22	100	16	72.73	12	54.54
جامعة أجنبية	00	00	06	27.27	06	27.27
المجموع	**22**	**100**	**22**	**30**	**18**	**81.81**

كل المبحوثين حاصلين على الليسانس الجزائرية، وعلى الماجستير، ولكن 27.27 بالمئة منهم حازوا هذه الشهادة من جامعة أجنبية دارت موضوعات بعضها حول فكر مالك بن نبي، أما الحاصلون على الدكتوراه (بعضهم قدم أطروحة حول بن نبي) فيشكلون ما نسبته

81.81 بالمئة من المبحوثين؛ أي جميعهم عدا ثلاثة لا زالوا يحضرون الدكتوراه. كما يبرز الجدول حضور موضوع بن نبي في المؤسسة البحثية الأجنبية؛ حيث أنهى بعض المبحوثين أطروحاتهم في جامعات أجنبية (فرنسا، ماليزيا).

الجدول الرقم (4)
الرتبة العلمية للمبحوثين

التخصص	ك	النسبة المئوية
أستاذ التعليم العالي (Professeur)	07	31.82
أستاذ محاضر	09	**40.92**
أستاذ مساعد	03	13.63
أستاذ مؤقت (حائز على ماجستير ويحضر للدكتوراه)	03	13.63
المجموع	**22**	**100**

ما يقارب ثلاثة أرباع المبحوثين (72.74 بالمئة) هم أساتذة الرتب العليا من التعليم الجامعي (بروفيسور، محاضر)، وهم على مراس بالتدريس والبحث، وكثير منهم قدّم عملاً بحثياً أو أكثر (أطروحات، مقالات) حول فكر بن نبي، وعلى هذا فرأيهم إزاءه وازن، وهو يعكس من دون شك جانباً مهماً من تمثّلات النخبة الجزائرية حول المشروع البنّبوي.

ب ـ مسالك تعرّف المبحوثين إلى فكر مالك بن نبي ومدى اطلاعهم عليه

الجدول الرقم (5)
الطريقة التي يقيم بها المبحوث نفسه إزاء فكر مالك بن نبي

الموقف	ك	النسبة المئوية
مهتم بفكر مالك بن نبي	17	**77.27**
متخصص في فكر مالك بن نبي	05	22.73
المجموع	22	100

أغلبية المبحوثين (77.27 بالمئة) يقيّمون أنفسهم كمهتمين بفكر بن نبي، ورغم أنّ كثيراً من هؤلاء قدموا أعمالاً أكاديمية حول فكر الرجل، وبعضهم ناقش أطروحات ماجستير ودكتوراه في فكر بن نبي إلا أنهم اختاروا ـ ربما تواضعاً ـ تقييم أنفسهم كمهتمين وليس

كمتخصصين. حاصل القول أنّ عينة بهذه المواصفات يمكن أن تمنحنا تقويماً واقعياً للأطروحة البنّبوية وتعكس لنا جانباً من تمثّلات النخبة الجامعية الجزائرية.

الجدول الرقم (6)

أوجه اهتمام المبحوث بفكر مالك بن نبي

وجه الاهتمام	ك	النسبة المئوية
حضور فعاليات علمية تهتم بفكر بن نبي	20	35.71
تقديم محاضرات عامة للتعريف بفكر الرجل	14	25.00
متابعة الكتابات الجديدة ذات الصلة بفكره	19	**33.93**
أوجه أخرى للاهتمام	03	05.36
المجموع	**56**	**100**

شدد أغلب المبحوثين على أن أوجه اهتمامهم بفكر بن نبي تتنوع بين الحضور، والمحاضرة، ومتابعة ما يستجد مما يكتب حول فكر الرجل، بينما شدّد بعضهم، فضلاً عن ذلك، على أنهم يوجهون الطلبة للاهتمام بفكر بن نبي ليكون موضوع اشتغالهم في مستوى الماستر والدكتوراه. كما أكّد البعض الآخر أنه يوظف مفاهيمه في الدرس والتعليم، وعلى الإجمال يبدو الجميع على تواصل مستديم بفكر الرجل.

الجدول الرقم (7)

عدد البحوث التي أنجزها المبحوثون حول فكر بن نبي
(عدا الأطروحات والرسائل الجامعية)

عدد الأعمال	الأبحاث المنشورة		الأبحاث غير المنشورة		المجموع	
	ك	النسبة المئوية	ك	النسبة المئوية	ك	النسبة المئوية
من 1 ـ 2	04	44.45	03	50	07	46.67
من 3 ـ 4	01	11.11	01	16.67	02	13.33
من 5 ـ 6	02	22.22	02	33.33	04	26.67
أكثر من 8	02	22.22	00	00.00	02	13.33
المجموع	**09**	**100**	**06**	**100**	**15**	**100**

أغلب المبحوثين تقريباً أنجزوا عملاً أو أكثر حول فكر بن نبي، إما في شكل المقال الأكاديمي أو الكتاب؛ حيث تنوع بين العمل المنشور وغير المنشور، وذلك يُبرز مستوى

من التعامل مع فكر الرجل لم يبق حبيس القراءة فحسب، وإنما اتجه إلى مستوى أعلى هو التفاعل مع فكره على سبيل التعريف به، أو البناء عليه، أو حتى نقده. ومن شأن نخبة هذه مواصفاتها أن تعكس مستوى ناضجاً لدى تقييمها للأطروحة البنّبوية.

الجدول الرقم (8)
المرحلة التي تعرف فيها المبحوث إلى شخص مالك بن نبي، والمرحلة التي احتك فيها لأول مرة مع فكره

الفترة	فترة تعرف المبحوث إلى شخص بن نبي		فترة احتكاك المبحوث لأول مرة مع فكر بن نبي	
	ك	النسبة المئوية	ك	النسبة المئوية
في المرحلة المتوسطة	03	13.63	01	04.54
في المرحلة الثانوية	14	**63.64**	09	40.91
في المرحلة الجامعية	05	22.73	12	**54.55**
المجموع	**22**	**100**	**22**	**100**

المرحلة الثانوية هي الفترة التي تعرّف فيها أغلبية المبحوثين إلى اسم بن نبي، وهذا طبيعي لما تمثله هذه المرحلة من بداية النضج وصناعة عالم الأشخاص الذين قد يكونون مصدر إلهام وتأثير، بينما شكّلت مرحلة الجامعة لدى أغلبية المبحوثين الفترة الحاسمة لبداية احتكاكهم مع فكر الرجل، والقراءة له والتعمق في أفكاره. كما اختارت فئة قليلة من المبحوثين التأكيد أنّهم كانوا على صلة بفكر الرجل أو تعرفوا إلى شخصه في مرحلة باكرة من مسارهم التكويني (المرحلة المتوسطة)، وهو ما يعزز فرضية حضور اسم بن نبي وبعض أفكاره في المحيط الجزائري في الفترة السابقة.

الجدول الرقم (9)
الطريقة التي تعرف فيها المبحوث إلى المشروع الفكري لمالك بن نبي

الطريقة	ك	النسبة المئوية
على سبيل التتلمذ المباشر على بعض تلاميذ بن نبي	08	25.81
على سبيل المصادفة	02	06.45
من خلال الزملاء	05	16.13
من خلال الأساتذة	11	**35.48**
واسطات أخرى	05	16.13
المجموع	**31**	**100**

شكّل الأساتذة، ثم التتلمذ على بعض تلامذة بن نبي، ثم زملاء الدراسة، أبرز الوسائط التي كانت سبباً في تعرّف المبحوثين على مشروعه، وهذا يعكس أهمية الوسط الدراسي الثانوي والجامعي بمختلف عناصره (أساتذة، طلبة)، وتأثيره في الطالب عندما يؤدي هذا الوسط وظيفته في انفتاحه على عالم الأفكار والمفكرين. أما بقية المبحوثين فصرحوا بأن المصادفة أو الأسرة أو الصحافة هي من كانت نافذتهم على فكر بن نبي.

الجدول الرقم (10)

طريقة اطلاع المبحوث على كتابات بن نبي لغرض البحث الأكاديمي

الطريقة	ك	النسبة المئوية
قرأت كتبه مباشرة في أصلها الفرنسي	02	08.00
قرأت كتبه مباشرة في ترجمتها العربية	16	**64.00**
قرأت بعضها بالفرنسية وبعضها بالعربية	07	28.00
المجموع	**25**	**100**

شدّد أغلب المبحوثين على أنهم اطلعوا على كتابات مالك بن نبي في ترجمتها العربية (64 بالمئة)، بينما اختار بعضهم التأكيد أنهم اطلعوا على بعضها بالعربية وعلى البعض الآخر بالفرنسية، وقلّة منهم اطلعوا عليها باللغة الفرنسية، ولعل ذلك يعود لتوافر الكتب المترجمة إلى العربية أكثر من غيرها، وإن كانت التقاليد البحثية في العمل الأكاديمي تقتضي الاطلاع على المصادر في لغتها الأصلية التي كتبت بها.

الجدول الرقم (11)

مدى اطلاع المبحوث على كتابات بن نبي

التقييم	ك	النسبة المئوية
جميعها	09	40.91
أغلبيتها	13	**59.09**
المجموع	**22**	**100**

بخصوص مدى الاطلاع على كتابات بن نبي أكّد معظم المبحوثين (59.09 بالمئة منهم) بأنهم اطلعوا على أغلبيتها، ذلك أنّ هناك كتباً جديدة صدرت لبن نبي حديثاً ويتتابع بعضها

الآخر في الصدور، وهو ما لم يتح لهم ـ ربما ـ مسحها جميعاً. في مقابل 40.91 بالمئة من المبحوثين أكّدوا اطلاعهم على جميع مؤلفات بن نبي.

الجدول الرقم (12)
أول ما قرأه المبحوثون من كتب مالك بن نبي

أول كتاب قرأه المبحوث	ك	النسبة المئوية
شروط النهضة	**09**	**40.90**
ميلاد مجتمع	03	13.62
مذكرات شاهد للقرن	02	09.09
الظاهرة القرآنية	02	09.09
مشكلة الثقافة	01	04.55
تأملات	01	04.55
مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي	01	04.55
وجهة العالم الإسلامي	01	04.55
الصراع الفكري في البلاد المستعمرة	01	04.55
بين الرشاد والتيه	01	04.55
المجموع	**22**	**100**

أما بخصوص أول ما قرأه هؤلاء من هذه المؤلفات في مسار احتكاكهم بفكر الرجل فقد كانت لكل واحد منهم تجربته الخاصة مع عنوان من هذه العناوين، بيد أنّ كتاب **شروط النهضة** كان بالنسبة إلى أغلبيتهم 40.90 بالمئة أول كتاب قرؤوه في هذا الصدد، ثم يأتي بعده تباعاً كتاب **ميلاد مجتمع** وكتاب **مذكرات شاهد للقرن**. بخصوص الكتاب الذي يراه المبحوثون يلخص مشروعه الفكري بكل وضوح أجمع أغلبهم بما نسبته 77.27 بالمئة منهم بأنه كتاب **شروط النهضة**، معتبرين إياه كتاباً عمدة، يمكن أن يلج من خلاله المهتمون إلى المشروع الفكري لبن نبي؛ حيث قعّد فيه لنظريته في الحضارة، وشروط تجاوز مشكلاتها، أما بقية الكتب فهي شارحة وموضحة لأفكاره ومضامينه. في مقابل ذلك شدد بعض المبحوثين 22.73 بالمئة منهم على أنّ كتابَيْ **مشكلة الأفكار** و**وجهة العالم الإسلامي** يلخصان بحق مشروع بن نبي، فالكتاب **الأول** يروم بناء العقل النظري، ويبرز أهمية الفكرة وثقلها في حياة المجتمع، بينما يروم **الثاني** بناء العقل العملي، كما أنه يلخّص المشكلة الإسلامية والإنجاز والإخفاق الذي حققه العالم الإسلامي، ويستشرف آفاقه ووجهته. أمّا عن

الملاحظات التي بدت للمبحوثين وهم يطالعون أولى كتابات بن نبي فقد أجمعوا على تميّز وعمق النص البنّبوي، وقدرته على ملامسة مشكلات المسلم المعاصر، وعلى منهجية بن نبي في تحليل الظواهر التي تجاوز فيها المسالك الفقهية والوعظية والتقليدية، وعلى انفتاحه على العدّة المفهومية والمنهجية للعلوم الإنسانية وتحريكه لها في دراسة مشكلات العالم الإسلامي.

4 ـ تقييم المبحوثين لفكر بن نبي

• في مسحنا لإجابات المبحوثين حول سؤال يتعلق بـ «الكيفية التي يوازن بها هؤلاء بين رؤية الجيل القديم الذي تلقى الأطروحة البنّبوية على سبيل التتلمذ المباشر على الرجل، ورؤية الجيل الجديد الذي دخل إليها من طريق القراءة والبحث الأكاديميّ:

لمسنا نوعاً من الاستقطاب بين إجاباتهم إزاء تقييمهم للفوارق الجيلية التي تشرط رؤية الجيلين؛ فهناك من شدّد على جوانب من القوة في رؤية الجيل **الأول** في مقابل جوانب من الضعف في رؤية الجيل **الجديد**، وقبالة هذا الرأي يصطف رأي آخر يشيد بمناقب الجيل الجديد ومثالب الجيل القديم. من نماذج هذه الإجابات قول بعض المبحوثين بأن «رؤية الجيل القديم كانت حاملة لروح الفكرة وتفاعلت معها عملياً»، وأنّ رؤيته «أعمق لأنها تحمل روح الفكرة وحمولتها الرؤيوية»، وأنّ «أثر فكر بن نبي في الجيل القديم أكثر وضوحاً وفاعلية منه لدى الجيل الجديد».

يفسّر هذا المسلك ما أشار إليه أحد المبحوثين من أنّ الجيل القديم «لامس في بن نبي صرامة ودقة المنظّر والمفكّر، وأحسّ منه من جهة أخرى حماسة الداعية والمربي»؛ حيث ارتبط هؤلاء «لا بمجرد فكر الرجل والقيمة المضافة التي قدمها وإنما بنوع من التمحور ـ الخفي ـ حول شخصه»، ولذلك كانوا أكثر نزوعاً إلى العملية والفاعلية من الجيل الجديد، يسوّغ ذلك أنّ الفكر المدون لا يبلّغ عادة التصور كما يراه صاحبه، لأن الحديث المباشر والسلوك العملي ـ وهو ما لمسه الجيل القديم نظير معايشته للرجل ـ هو من يفسّر الفكر عملياً ويبسّط بعض غوامضه، وهو أمر ليس في متاح من تعامل مع النص فقط كما هي حال النخبة الجامعية الجديدة.

قبالة هذه الرؤية تصطف رؤية أخرى تشدّد على أنّ رؤية الجيل الجديد «تكتسي شيئاً من العمق لتراكم القراءات الفكرية لهذا المشروع وإن كان ذلك مصحوباً بشيء من خفوت روح الفكرة»، وأنّ «الجيل الجديد أكثر براغماتية من القديم، ويصعب تجنيده في مسارات أيديولوجية كما كان حال الجيل القديم الذي كانت لديه نزعة محافظة غير مبررة»، وأنّ الجيل الجديد يحتفي بالأطروحة البنّبوية نظير قيمتها العلمية وليس الأيديولوجية، ويقرأ هذه النصوص بغرض المقتضيات العلمية والأكاديمية، وعلى هذا «فالجيل الجديد كان أكثر موضوعية في التعامل مع كتابات بن نبي لأنه احتفى بها معرفياً وعلمياً وليس أيديولوجياً» وكان «أكثر انفتاحاً على الأطروحات الجديدة والنقدية».

مع هذا لا تني بعض مواقف المبحوثين الأخرى من توجيه سهام النقد إلى هذا الجيل أو ذاك، فالجيل القديم حسب البعض شغلته النزعة النضالية، «وكان توسّله بالفكر البنّبوي «كأداة نضالية ومنهج في تغيير الوعي والسعي»، والجيل الجديد غرق في التنظير ونسي الروح العملية التي يفترض أن تنتهي إليها الفكرة البنّبوية، فهو يتعامل معها على أساس «فلسفي، تكلمي فكري تجريدي بعيداً عن الواقع».

• بخصوص السؤال الذي مفاده «إلى أي مدى تقيّم اطلاع النخب الجامعية الجزائرية على المشروع الفكري الذي طرحه كتاب **شروط النهضة**؟:

شدّد أغلبية المبحوثين على جملة من الأمور أولها: «أن فكر بن نبي وأطروحته قد تجاوزت مرحلة العزلة والحصار من بعض النخب الجزائرية التي ظلت تتجاهل فكره لمدة طويلة»، ويبدو أنّ لهذا الرأي وجاهته، ففكر بن نبي لم يعد معزولاً كما كان شأنه في الفترة الستينية والسبعينية حينما كان محارَباً من اليسار الماركسي، أو من بعض فعاليات الجناح الإخواني في الجزائر التي وقعت تحت تأثير الموقف الحدي لغازي التوبة في كتابه **الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم**. فمع العدد الكبير من الأطروحات والرسائل والمؤتمرات التي تتناول فكر بن نبي يتبين مدى قدرة هذا الفكر على مقاومة التغييب، بيد أنّ هذه الرجعة، وهذا الحضور، لا يعنيان دائماً أنّ فكر الرجل قد أخذ مكانته الحقيقية وطريقه المرجو. فقد شدّد أغلب المبحوثين على أنّ شرائح واسعة من النخبة الجزائرية لا تزال غير مستوعبة لفكر بن نبي رغم بعض الانفتاح الملاحظ عليه مؤخراً؛ وأنه «باستثناء المتخصصين والمهتمين، فإنّ هناك اطلاعاً سطحياً على الأطروحة البنّبوية؛ حيث لم يؤل الاهتمام بها بعد إلى تيار فكري أو قناعة ذات بعد عملي، بل ظل في كثير من الأحيان مجرد تمجيد لشخص المفكر، وترديد لبعض العبارات الواردة في كتبه من دون أن تتحول إلى مشاريع عملية»، بل حتى في بعض المناسبات العلمية التي تنعقد لمدارسة فكر الرجل (ندوات، ملتقيات) تبيّن أن كثيراً من مكونات النخبة الجامعية الجزائرية أبانت عن محدودية اطلاع وعن ضعف تعمق؛ ولا يعدو أن يكون الأمر في بعض الأحيان ترديداً للعموميات دون الغوص في قراءة مفردات المدونة الفكرية للرجل ونقدها والبناء عليها.

ويضيف بعض المبحوثين على أنّ مسألة «تقييم اطلاع النخب الجامعية على مشروع بن نبي تحتاج إلى إعداد ببليوغرافيا حول الأعمال والدراسات التي تناولت مشروعه» ومع ذلك يؤكدون «أن بن نبي من أكثر الأسماء التي شغلت النخب الجامعية في العقدين الأخيرين في الجزائر»، ولو أن بعض هذه الدراسات «اتخذت أسلوباً آخر في قراءة فكره قراءة تهوينية قدحية». وهكذا بقي مشروع بن نبي كما يوصّف أحدهم متنازعاً بين «تجربة نخبة حداثية تؤوله في سياق بناء العقل من منطلق الاحتكاك بالمشروع الفكري للحداثة؛ وبين تجربة الأصلانيين الذين اتخذوه كأداة توصيفية لإفلاس الغرب وتبرير حاجة الإنسانية إلى دور جديد للمسلم».

• وحول سؤال إزاء «رؤية المبحوثين حول ما إذا كان مشروع مالك بن نبي ما يزال يثير نقاشات في صفوف النخبة الجامعية الجزائرية؟»: وهو سؤال مكمّل لسابقه أجمع غالبية

المبحوثين على أن هذا المشروع لا يزال يثير نقاشاً في أوساط النخبة الجامعية الجزائرية، ويستدل بعضهم بعدد المؤتمرات التي تنعقد في مناسبات عديدة لتدارس إسهامات الرجل، وكذا بعدد الرسائل والأطروحات الجامعية ومشاريع البحث وبحوث التخرج(*)، للتأكيد أنّ النقاش حول فكره لا يزال حاضراً، وبسبب راهنية كثير من القضايا التي يطرحها المشروع البنّبوي وأهميتها، وإن كان بعض المبحوثين أكدوا أنّ «بعض هذه النقاشات ذات منحى نقدي وبعضها تجاوزي لكنها في الغالب شروح على المتن»، بل إنّ من المبحوثين من ذهب إلى أبعد من ذلك حينما قيّم هذا النقاش بأنه يؤول بالحصيلة إلى النتيجة نفسها، من حيث إنه يعوق كل إمكانات الاستفادة من المشروع، فهذه النقاشات إما أنها أسيرة بعض الأحكام المسبقة كما هي الحال لدى بعض خصوم بن نبي الأيديولوجيين الذين يعتبرون مشروعه «مشروعاً أصولياً يؤسس للتطرف الديني، ولا يتوافق مع روح العصر، فقط لأن بن نبي شدّد على الفكرة الدينية كعامل محوري في التركيب الحضاري، وهذا الفريق يحاول تأويل نصوص بن نبي واجتزاءها وفصلها عن سياقاتها وفق ما يخدم نزعته الأيديولوجية. ينضاف إلى هؤلاء فريق السطحيين الذين يتعاملون مع المشروع كمادة تاريخية تكدّس فيها النصوص دون تحليل عميق ولا نقد موضوعي»؛ في مقابل ذلك يتعامل فريق آخر مع المشروع «بنوع من التقديس مع بعض الإسقاطات الأسطورية كربطه بنجاح تركيا أو ماليزيا وبأنهما أنموذجان تطبيقيان للمشروع وهو رأي يجانب الموضوعية العلمية». حاصل القول أنّ هذا النقاش على أهميته ينبغي أن يتجه الوجهة النقدية والعلمية للبناء على عناصر القوة في هذا المشروع، وتجاوز ما يمكن أن يكون عنصر ضعف، وأن يتم تحريره من ذهان التقديس أو التزهيد لأنهما حدان لعقل كسول يسيء ويفسد أكثر مما يغني ويفيد.

الجدول الرقم (13)

تقييم المبحوثين لحضور الفكر البنّبوي على صعيد المؤسسة البحثية الجزائرية

التقييم	ك	النسبة المئوية
حضور كبير	03	13.63
حضور متوسط	09	40.91
حضور ضعيف	09	40.91
عدم إجابة	01	04.55
المجموع	**22**	**100**

(*) يبرز الجدول الرقم (12) إقرار المبحوثين بالحضور المتوسط أو الضعيف لفكر بن نبي على صعيد المؤسسة البحثية الجزائرية.

أغلبية المبحوثين بنسبة (81.82 بالمئة) يقيّمون حضور الفكر البنّبوي على صعيد المؤسسة البحثية الجزائرية (مخابر بحث، أطروحات جامعية..) بالمتوسط أو الضعيف، وبرّروا ذلك بعديد المسوغات منها: أنّ منسوب الوعي لدى هذه المؤسسات البحثية لا يزال ضعيفاً نتيجة غلبة الفكر التقليدي على المشهد؛ وندرة العنصر البشري الذي يحسن التواصل مع المشروع ويستأنفه. وإن كان هناك بعض الحضور فهو أقرب حسب بعضهم إلى الحضور الاحتفالي والمناسباتي.

كما يفسّر هذا الحضور الضعيف أو المتوسط حسب بعض المبحوثين بـ «عدم وجود مؤسسات متخصصة في فكر بن نبي تتصدى لمهمة تشجيع البحث والنشر المتخصص»، أو بالإشعاع السلبي الذي يوجه نحو فكر بن نبي والحمولة الأيديولوجية التي يراد إلصاقها به سواء من جانب التيارات الإسلامية السلفية التي قيّمت فكره كفكر مستلب حداثيا، أو من جانب التيارات التغريبية التي رأت فيه فكراً أصولياً. على الرغم من ذلك لا يزال هناك بعض الحضور الذي يتجسد في بعض الدراسات والأطروحات التي تنجز حول فكر الرجل ولكن لم يرْقَ كثير منها «إلى مستوى الاستيعاب النسقي والوظيفي لمشروعه الفكري».

• وفي ما يتعلق بالسؤال الذي تمحور حول رؤية المبحوثين حول ما إذا كان مشروع بن نبي لا يزال يحمل طابع الراهنية؟:

نزل كل المبحوثين من دون استثناء على رأي واحد أجمعوا من خلاله على أنّ هذا المشروع لا يزال إلى اليوم يحمل طابع الراهنية. ومع أنّ تبرير هؤلاء لم يخرج عن دائرة التسويغات والتحليلات التي تشيع في المقاربة البنّبوية عادة، وهو ما يعكس تأثر هؤلاء بخطاطتها الفكرية العامة؛ حيث لم نلمس تسويغاً أو تفسيراً خارج السقف المعرفي المعروف والشائع في الخطاب البنّبوي، إلا أنّ بعض المعطيات الواقعية تجعل لتبريرهم بعض الوزن، ومنه أن فكر بن نبي «لم يستثمر بصوره واقعية ولم يتح له التنزيل في حيز الواقع» «وأنه ما دامت القضية التي عالجها مشروعه لم تجد بعد طريقها إلى الحل؛ أي مشكلة الحضارة، فإن هذا المشروع يحتفظ بكامل لياقته، وإن كان هذا لا يعني أن يصبح هذا المشروع عائقاً منهجياً أمام كل قراءة نقدية أو تجاوزية».

• أما بخصوص السؤال الذي يتمحور حول موقف المبحوثين من مدى إمكان أن يسهم مشروع مالك بن نبي في إطلاق عملية إعادة بناء وتجديد تنقل العالم الإسلامي إلى أفق حضاري جديد؟: فقد أجمع كل المبحوثين على أنّ الأمر ممكن ولكن بشروطه، ومنها أن يتم تجاوز دائرة القول النظري إلى أفق المشاريع العملية؛ من دون شك يرى بعضهم أنّ مشروع بن نبي «يحمل الكثير من المقومات التي يمكن البناء عليها للخروج من الأزمة التي يتخبط فيها العالم الإسلامي، ولكن ما ينقص هذا المشروع الفكري هو إرادة سياسية تتبناه وتحوله إلى مشاريع عملية».

ويرى بعض المبحوثين أنّ مشروع بن نبي يتوافر على طاقة كامنة ثرّة يمكن في حالة توظيفها أن تنقل العالم الإسلامي إلى أفق جديد لأنه مشروع نبّه إلى عديد المعضلات، وقدّم تصورات مثيرة للانتباه لعلاجها، ومنها تشديده «على ضرورة إعادة بناء وتجديد العقل

المسلم، بل وعلى ضرورة إعادة بناء وتجديد كل العالم الثقافي للإنسان المسلم، وشحذ طاقته الروحية والنفسية، وإعادة بناء وتجديد إرادته، وعلى ضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة منهجية، وتجديد وعي الإنسان المسلم بالإسلام كمشروع للحياة، وتجديد فهمه للدين ولنصوص الوحي في ضوء الرؤية السننية، والواقعية والمرحلة التاريخية التي يمر بها العالم الإسلامي لتتحدد في ضوء كل ما سبق وجهة العالم الإسلامي الصحيحة».

ينبغي الاعتراف بأن الجهد التحليلي الذي وظّفه المبحوثون وهم يتفاعلون مع السؤال ـ هناك من ينتقدون بؤرة الانشغال البنّبوي مثلما أبان عنها كتاب **شروط النهضة**، ويرون أنه ككتاب يصنف ضمن الطروحات الثقافوية، بينما هناك حضور ضعيف للمعطى الاقتصادي الذي يبقى هو المحرك في الزمن الراهن؟ ـ كان ثرياً إلى أبعد الحدود، وقد دخلوا في نقاش معمّق مع الفكرة القائلة بأولوية الاقتصادي، وأنّ التشديد على الثقافة لحل مشكلة التخلف هو محض طرح ثقافوي، بأن نبّه كثير منهم إلى أنّ «المشروع البنّبوي لا يمكن حصره في كتاب **شروط النهضة** الذي يعبّر عن رؤيته في مرحلتها الجنينية، بل كل كتبه تمثل تعميقاً للمشروع الذي يعالج المسألة في أفقها الحضاري بما في ذلك المعطى الاقتصادي»، وعلى هذا فالقول بأن طرح بن نبي هو محض نزعة ثقافوية هو نقد أيديولوجي أكثر منه نقد معرفي، وهو نقد يستعير بعض أدواته من المقاربة الماركسية التي تعلي من المعطى المادي.

صحيح قول بعض المبحوثين إنّ «الطروحات التي راهنت على المعطى الاقتصادي وحده ربما حققت تنمية، لكنها لم تستطع بناء مجتمع وحضارة تنافس في المعترك الحضاري؛ حيث تبقى رهينة للعولمة ولشروط السوق، تنتعش بانتعاشها وتتراجع بتراجعها»، في حين أنّ بن نبي شدّد في مشروعه «على مركزية المعطى الثقافي في فهم وتحليل ومعالجة مشكلات الحضارة، وبكونه مدخلاً معرفياً ومنهجياً وإجرائياً في عملية البناء والنهوض والتجديد، فالمعطى الثقافي يشكّل جذر المشكلة وطريقها إلى الحل».

ولا يمكن لأي مشروع اقتصادي حسب البعض أن ينجح من دون عمل ثقافي يسبقه ويأخذ على عاتقه إعادة تشكيل الإنسان الذي هو أساس النهضة والتنمية، فـ «المحرك الاقتصادي هو تفريع عن كُلِّيَتَي الفكر والثقافة، والمأزق الاقتصادي هو بالضرورة نتاج لمأزق فكري ثقافي، وأي تفكير في حل اقتصادي يغفل الإطار المرجعي الفكري، والمتغير الثقافي للواقع، هو تفكير يحمل بذور فشله».

هذا من جهة، ومن جهة ثانية نبّه بعض المبحوثين إلى أنّ المشروع البنّبوي لم يهمل العامل الاقتصادي، و«المستوعب له يدرك موقع هذا المعطى في أطروحته، فهو لا يلغيه ولا يقلل من شأنه، لكنه أيضاً لا يضخّمه مثلما هو حاصل في الرؤى المادية، فمحور المشكلة الحضارية هو الإنسان وليس التراب»، والأرمادة الاقتصادية كما شدّد بعضهم «لا تتحرك إلا بتحريك عالم الأفكار، فالعقل المعطل غير المنتج» لا يمكنه أن يلد اقتصاداً منتجاً. مع هذا يصرّ بعض المبحوثين على أنّ كتاب **شروط النهضة** على أهميته في بلورة جنين الرؤية البنّبوية وركائزها الأساسية إلا أنه يبقى «فصلاً من فصول المشروع وليس

كل المشروع»، وإن كان «المعطى الاقتصادي واضحاً في عنصر معادلته الذي عبّر عنه بالتراب، فإنه واصل الاهتمام بالموضوع في كتابه المسلم في عالم الاقتصاد وكتاب فكرة كومنولث إسلامي».

وبينما نوّه جلّ المبحوثين ورافعوا على اهتمام المشروع البنّبوي بالمجال الاقتصادي كما يتجلى ذلك من خلال مضامين بعض مؤلفاته، رأى بعضهم أنّ هذه المرافعة تبدو أمراً «غير ذي جدوى، متى علمنا أن بن نبي لم يرَ نفسه صاحب مشروع نهائي، ولعلّه لهذا بدأ أول ما بدأ مشروعه بتفكيك عقدة الالتفاف المرضي حول البطل»، وبالتالي ترك المجال واسعاً لاستكمال ما يمكن أن يكون مظنة نقص في مشروعه، أو ما يمكن أن يكون قد تجاوزه منطق الزمن الراهن، وهو روح السؤال ما قبل الأخير الذي تضمنه الاستبيان وكان مفاده:

• هناك من يعتبر أن مشروع مالك بن نبي مشروع متجاوز، تقادم مع الزمن ولم يعد ممكناً الابتناء على كثير من مفرداته لأنها خلاصة فكر عائد إلى مرحلة تاريخية أصبحت هي الأخرى متجاوزة، وأن علينا التفكير في ما بعد البنّبوية، لأن البنّبوية أصبحت متجاوزة بموجب متغيرات العصر العولمي الراهن، فما رأيك في ذلك؟

من منطلق ضرورة التحرّر من النزعة التقديسية، وعدم الوقوع في الشخصنة والوثنية الفكرية التي لازمت العقل الإسلامي وثقافته في تراثنا وتاريخنا وتجربتنا الحضارية، وهي الأمراض الثقافية التي حذّرنا منها بن نبي نفسه، تأطّرت أغلبية ردود أفعال عينة المبحوثين إزاء هذا السؤال؛ حيث لم ينف جميعهم إمكان أن ينطوي المشروع البنّبوي على بعض المفردات التي يمكن أن يكون الزمن الراهن قد تجاوزها. وعلى هذا يعتبر بعضهم أنّ «التوصيف والحكم الذي ينطوي عليه هذا السؤال يعدّ صحيحاً في حدود معينة بالنظر إلى تاريخية بعض المشكلات التي عالجها بن نبي، خاصة ما تعلق منها بالبعد السياسي والإقليمي وحتى الاقتصادي منه»، أما الفكرة الجوهرية للمشروع، وسؤال النهضة الحضارية للأمة الذي طرحه فلا يزال يحتفظ براهنيته.

وبمنزع أكثر جدالية جادل أحدهم بأن «الأحكام الجزافية لا مكان لها في الخطاب العلمي، متسائلاً عن الأفكار التي يمكن اعتبارها متجاوزة؟، ليردّ بأنه يمكننا في هذا المستوى أن نناقش بشكل علمي ومنطقي ونقبل ونردّ، أما الحكم على المشروع في كليته بأنه متجاوز فهذا محض حكم جائر».

وإذا كان السؤال السابق ينطرح مستفهماً عن ما بعد البنّبوية، فقد تصدى أحد المبحوثين موضحاً أنه إذا كانت ما بعد البنّبوية تعني استيعاب الفكر البنّبوي وتجاوزه فإنّ هذا ـ في رأيه ـ لم يحصل بعد، وعليه فنحن بحاجة لرؤى تفصيلية وتطبيقية حسب التخصصات والمجالات لتطبيق فكر بن نبي وتفعيله، قبل الحديث عن المابعديات، وعلى هذا فالقول بتجاوز البنّبوية على الإجمال هو قول تثوي خلفه «أيديولوجية لا علاقة لها بالموضوعية لأنّ أهم ما يزعج مُشِيعِيها في مشروع بن نبي هو تشديده على محورية الفكرة الدينية في كل مشروع يروم النهضة، بينما لا يزال كثير من هؤلاء متمسكاً

ببعض المشاريع الفكرية الغربية التي تجاوزها الزمن، وما زال يحلم بتجسيدها في بيئة غير بيئتها التي أنتجتها». هناك ـ بحسب بعض المبحوثين ـ فريق واحد فقط ممن يَدْعُون إلى ما بعد البنّبوية يمكن قبول دعواهم هذه. إنهم أولئك الذين يستجيبون لروح مشروع بن نبي ذاته؛ حيث كان يدعو دائماً إلى عدم التعاطي مع متغيرات الواقع بترديد نفس مقولاته، بل من خلال التوظيف لروح المنهج الذي كان يتوسل به في مقاربة المشكلات، والتعاطي مع متغيرات لحظاته الزمنية التي عايشها؛ أي بعبارة أوضح تجاوز مشروع بن نبي لا يكون إلا بتطويره من داخل نسقه المعرفي وليس بالتنكر له بدعوى تغير معطيات الواقع».

• إذا كنت مع الرأي الذي يشدّد على أن مشروع شروط النهضة ليس متجاوزاً في كليته فما الذي تراه قد بقي صالحاً منه للاستصحاب أو التطبيق؟:

عطفاً على ما سبق من التحليلات التي قدّمها المبحوثون بخصوص مشروع بن نبي والتي خلصوا فيها جميعاً إلى أنه مشروع ما يزال لم يستنفد كامل طاقته وحمولته الفكرية، يأتي هذا السؤال ليتجاوز مستوى التقييم العام إلى مستوى التقييم التفصيلي، فإذا كان كل المبحوثين تقريباً قد نافحوا على راهنية الأطروحة البنّبوية، وشدّدوا على أنها تنطوي على قوة ذاتية لم تستطع متغيرات هذا العصر العولمي تجاوز كثير من مفرداتها، فإنّ مقصد هذا السؤال هو المضي مع المبحوثين إلى أقصى مستويات التحليل للتدليل على أنّ منافحتهم تلك ليست محض منافحة عاطفية وإنما هي منافحة لها صدقيتها العلمية.

ليس خافياً أنّ كثيراً من المبحوثين هم على قناعة تامة بأن بعض جوانب المشكلات التي عالجها بن نبي، وبخاصة ما تعلق منها بالبعد السياسي والإقليمي وحتى الاقتصادي قد أصبحت متجاوزة بالنظر إلى تاريخيتها، لكن هذا لا ينفي ـ في رأيهم ـ أنّ الأعماق الفكرية الصميمية للأطروحة البنّبوية لا تزال صالحة على الإجمال.

إزاء هذا المعطى تراوحت مواقف المبحوثين بين من استند إلى المعطيات النظرية التي تأسست عليها الأطروحة البنّبوية؛ حيث شددوا على أنّ «ما بقي صالحاً منها هو المنظور، والمفاهيم وأدوات التحليل، ومنهج معالجة الأزمة»؛ أي بمعنى آخر الرؤية الفكرية التي تصدر عنها بما هي رؤية كلية، إضافة إلى المنظور المنهجي الذي تسلحت به، وهو ما يكسبها مقدرة تفسيرية وازنة. أما الفريق الثاني من المبحوثين فقد استندوا إلى المعطى الواقعي؛ إذ تبقى الأطروحة البنّبوية ـ في رأيهم ـ محتفظة بكامل حيويتها «فطالما أنّ النهضة لم تتحقق، فالمشروع ما زالت مسوغاته قائمة»، وطالما أنّ «أغلب أمراض إنسان ما بعد الحضارة التي حددها بن نبي ما زالت قائمة، بل ازدادت تفاقماً وازدادت تجلياتها وضوحاً، فإنّ المشروع يبقى يقدم الأسس المعرفية والمنهجية والنفسية والاجتماعية لتجاوز هذه المرحلة التاريخية وتحقيق استئناف الدورة الحضارية الإسلامية وإعادة تأهيل إنسان ما بعد الموحدين ليلعب دوره الشهودي ويحقق وظيفته الاستخلافية».

وبلغة أكثر وضوحاً شّدد بعض المبحوثين على أن «تجاوز الأطروحة النهضوية البنّبوية يعني أحد أمرين لم يحدثا؛ إما توفر الشروط التي حددها مالك مع عدم إثمارها النهضوي،

مما يخطّئ الطرح البنّبوي، وهذا لم يقع بعد، وإما تحقق النهضة بشروط غير التي ذكرها مالك وهذا لم يقع أيضا، مما يؤجل الحسم في مقولة تجاوز شروط النهضة من منظور مالك بن نبي».

هذه الخلاصة المفتوحة تجعلنا نتساءل بخصوص العوائق التي وقفت أمام مشروع بن نبي وحالت دون تعميم الوعي به وإتاحة الفرصة له ليستفاد منه واقعيا وهو ما كان مناطاً للتساؤل الأخير للاستبيان.

- العوائق التي تقف دون تعميم الوعي بمشروع مالك بن نبي الفكري والاستفادة منه حسب رأي المبحوثين:

ينبغي الاعتراف بأن هذا المحور من استمارة الاستبيان كان من أكثر المحاور التي حظيت بتفاعل وازن من لدن المبحوثين، ولعلّ ذلك نابع من قناعتهم بجدوى إنفاذ المشروع البنّبوي في حيز الواقع الإسلامي لينقله إلى أفق حضاري جديد. وحتى نخرج عن منطق التعداد الحسابي لهذه العوائق على كثرتها، ونتجاوز إثباتها على شاكلة القوائم التفصيلية؛ عمدنا إلى تصنيفها إلى:

أ ـ عوائق فكرية وثقافية

تتجسد في مظاهر متكثرة لعل أبرزها:

ـ **العائق الأيديولوجي:** الذي يمنع كثيراً من عناصر النخبة المثقفة من الاستفادة من المشروع؛ حيث يتغلب منطق التصنيف أو النزعة نحو أدلجة الفكرة رغم إنسانيتها وعالميتها، وشيوع الأحكام المسبقة التي تختزل المشروع في المقالة الإصلاحية وتحتكم إلى الحجة القائلة بتقادم المشروع بسبب التحولات النوعية لدى الإنسان المعاصر.

ـ وهيمنة **الوعي السطحي والفوضوي** بمشكلات الأمة، وشيوع النزعة الاجترارية التي لم تتقدم بالأطروحة البنّبوية إلى الأمام.

ـ **والسياج النخبوي** الذي لفّ الأطروحة البنّبوية؛ حيث «لم يتم تبسيطها ليسهل فهمها كما كان الحال في قرطبة لما كان يبسّط علم المنطق للعامة، فالشارع هو الحاضنة الأساسية التي تزرع فيها الأفكار لكي تنتج وتخرج من بعدها النظري».

ب ـ عوائق سيكولوجية

مجسدة في الإرادات المشلولة التي تطبع إنساننا، وترهن كل مشاريعنا.

ج ـ عوائق مؤسسية

لخصها المبحوثون في: غياب الإرادة السياسية لدى الفاعل السياسي، وعدم وجود جهة سيادية تتبنى المشروع كلياً أو جزئياً.

د ـ مراصد الصراع الفكري

التي تعمل على إجهاض كل مشروع للنهضة، وتوظف كل آلياتها الجهنمية لتشويه الفكرة أو كفها وتعطيلها حتى لا تتحول إلى مشاريع كبرى، تنتشل المجتمع من واقع التخلف وتصله بمقتضيات الحضارة وأسبابها.

وأخيراً يشدد بعض المبحوثين على جدية الطرح الذي قدمه بن نبي وهو طرح لا يطيقه ـ في رأيهم ـ أصحاب الصدارة والزعامة، وطول مدة الحلول الحضارية التي يقدمها والتي يكرهها عادة المستعجلون كما في عالم السياسة والسياسيين.

خاتمة

ما انتهت إليه هذه الدراسة هو أنّ مشروع بن نبي لا يزال إلى اليوم حاضراً في نقاشات وحوارات النخبة الجامعية الجزائرية، وفي بعض فعالياتها العلمية، وإن كان ذلك بدرجة أقل على صعيد المؤسسة البحثية.

يحضر أيضاً الفكر البنّبوي في مجمل المشهد الفكري الجزائري الراهن لكن في مظاهر احتفالية لم يستفد منها كثيراً؛ حيث لم يَجرِ التجاوب معه على سبيل الإنضاج والتجاوز؛ وحيث يسود الشرح والتكرار. وعلى خلاف الجيل الأول الذي كان أكثر تشبعاً بالروح البنّبوية وأكثر نزوعاً إلى العملية والفاعلية وإن كان ذلك بروح نضالية، يميل الجيل الحاضر إلى قراءة المتن والمشروع البنّبوي لغرض المقتضى العلمي والأكاديمي، وبالتالي يبدو أبعد عن الحماسة الأيديولوجية، وأكثر قدرة على فتح مسالك نقدية يمكن أن تؤول إلى تجاوز استيعابي لهذا المشروع لو تتوافر لها بعض الشروط الموضوعية.

ومهما كان الأمر فإن فكر مالك بن نبي كان القاسم المشترك بين الجيلين؛ أي بين رؤية الجيل الذي تلقى الأطروحة البنّبوية على سبيل التتلمذ، وبين الجيل الذي تعرّف إليها من خلال مكابدات القراءة والبحث الأكاديمي الرصين، ففكر الرجل ـ مهما اختُلِف حول فهم وتقييم بعض مفرداته ـ كان نقطة التقاء يلتقي عندها الجميع. وعلى هذا فقد كان الدور النخبوي الذي أدّاه مالك بن نبي في جزائر الاستقلال أشبه بالجسر الذي ربط بين هذه النخب الفكرية والجيلية المختلفة، وبذلك استطاعت الفكرة البنّبوية أن تمتد وتعيش في الزمن، وأن يصل زخمها لكل هذه النخب.

على الإجمال يبدو مشروع بن نبي قادراً على إطلاق عملية إعادة بناء جديد، فهو على صعيد قيمته الذاتية ينطوي على قوة كبيرة، ولكن الذي يعوزه بالأمس واليوم هو قوة مؤسسية تسنده وتحوله إلى مشاريع عملية وواقعية، وهي مهمة السياسي الذي يبدو حتى الساعة أبعد ما يكون عن احتضانه، ومما يعطّل مسار الاستفادة منه عوائق بعضها فكري وثقافي، وبعضها سيكولوجي وبعضها مؤسسي.

ينبغي أن نؤكد في الأخير أنّ توسيع حقل هذه الدراسة ليشمل عدداً أوسع من عناصر النخبة الجامعية الجزائرية للحفر حول تمثلاتها حول المشروع، كفيل بأن يوقفنا على عناصر

القوة والضعف لنبتني عليها خطة عمل ترجع الوعي المفقود إزاء الإبداع البنّبوي، وهو ما لم يكن متاحاً لهذه الدراسة لاعتبارات الوقت والجهد، وذلك ما نأمل أن يتاح لنا مستقبلاً.

المراجع

برغوث، الطيب (2006). **محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي.** دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية.

البنعيادي، محمد (2009). **مالك بن نبي في ذاكرة عبد السلام الهراس.** الرياض: كتاب المجلة العربية.

بن نبي، مالك (2002). **من أجل التغيير.** ترجمة عمر كامل مسقاوي وبسام بركة. دمشق؛ بيروت: دار الفكر.

بوجنون، مسعود (2002). **الحركة الإسلامية الجزائرية: سنوات المجد والشؤم.** ترجمة عزيزي عبد السلام. الجزائر: دار مدني.

بورغا، فرانسوا (2001). **الإسلام السياسي صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا.** ترجمة: لورين زكري. ط 2. القاهرة: دار العالم الثالث.

بوكروح، نور الدين (1993). «مالك بن نبي صاحب تيار تنويري يدخل العالم الإسلامي في القرن 21».» **الشروق الثقافي:** العدد 15، تشرين الثاني/نوفمبر

حسن، سيد دسوقي (2018). «خواطر حول الفكر الحضاري لمالك بن نبي؟.» الفقه الحضاري، تشرين الأول/أكتوبر <http://www.fiqh-hadary.com/?page_id=74>.

حسن، سيد دسوقي (2018). «لمحات حول فكر الإمام مالك بن نبي.» الفقه الحضاري، تشرين الأول/أكتوبر <http://www.fiqh-hadary.com/?page_id=74>.

مسقاوي، عمر كامل (2013). «مالك بن نبي العائد إلى الجزائر عام 1963.» **الحياة:** 4/14، <http://www.binnabi.net>.

مصطفى، محمد (1990). «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة.» **مجلة التذكير** (الجزائر): العدد 6.

مولاي، السعيد محمد (2012). «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة.» **الحوار اليوم:** 16 تشرين الأول/أكتوبر <http://alhiwartoday.net/node/5072>.

مقابلة مع الأستاذ عبد الوهاب حمودة يوم 7 حزيران/يونيو 2009 بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بالجزائر العاصمة.

Brahami, Mostafa (2007). «Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions.» Algeria-Watch: 22 mars, <http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm>.

مفارقات المشهد الديني المغربي: الملامح والمآلات

خالد شهبار(*)
أستاذ في جامعة ابن طفيل ـ المغرب.

ملخص

لا مشاحة في أن كل متتبع حصيف لتحولات المشهد الديني المغربي في العقود الأخيرة، ستؤجج اهتمامه المفارقة التالية: في الوقت الذي سيُلاحِظ فيه ارتفاعاً واضحاً في مؤشرات تديُّن المغاربة، وحضوراً كثيفاً للدين بالفضاء العمومي، وتعدداً غير مسبوق في مظاهر وكيفيات استثماره السياسي؛ سيُلاحِظ في الوقت نفسه تقلُّص مساحة الدين تدريجياً في يوميات المجتمع المغربي، وتراجع حضوره بصمت في بنائه المؤسساتي. يحاول هذا المقال، متوسلاً أدوات علم اجتماع الأديان، تشخيص ملامح هذه المفارقة، وإعادة تركيب وقائعها، واستجلاء دينامياتها العميقة والدافعة، واستشراف مآلاتها المستقبلية في ضوء تزايد النفوذ السياسي لحزب «العدالة والتنمية»، أحد أهم أطياف مجرة «الإسلام السياسي» في المغرب.

كلمات مفتاحية: الدين، التديُّن الفردي، الدَّنيوة، العلمانية، حزب «العدالة والتنمية».

مقدمة

إذا كان السؤال السوسيولوجي غالباً ما يجد مصدره في الجهل بظاهرة معينة، أو في التشكيك في رأي جاهز وشائع، أو في الانشغال بظاهرة تبدو تناقضية ومفارقة (Mantoussé, 2006: 14)، فإننا سنحاول من خلال هذا المقال، متوسلين أدوات علم اجتماع الأديان، تفكيك لغز إحدى المفارقات السوسيولوجية اللافتة التي أججت اهتمامنا في سياق مُعايَنَتِنا للتحولات السوسيو ـ ثقافية العميقة التي يعرفها المجتمع المغربي، وَرَصْدِنا لمؤشرات تحول

(*) البريد الإلكتروني: khalid_chahbar@hotmail.com.

مشهده الديني بشكل خاص؛ وذلك عبر تشخيص ملامحها العامة، وتَعقُّبِ شِعابها، واستجلاء محدداتها الشامة، وفرز مآلاتها في ظل تصاعد مد إسلامه السياسي. يمكن أن نُكثِّف عناصر وأبعاد هذه المفارقة[1]، التي تعبر عن طبيعة التعقد والالتباس الذي يميز علاقة الديني بالسياسي بالمجتمع المغربي، ويسِمِ علاقة الدين بالحداثة عموماً، على النحو التالي: في الوقت الذي نلاحظ فيه ارتفاعاً واضحاً في مؤشرات التديُّن لدى المغاربة، ونعاين كثافة حضور الدين في الفضاء العمومي، وإقبالاً كبيراً على استثماره السياسي سواء من قبل الدولة أو حركات «الإسلام السياسي» بمختلف أطيافه. نلاحظ في الوقت نفسه تراجع وتقلص مساحات حضور الدين في يوميات المجتمع المغربي أكثر فأكثر. فقد أصبح وجوده مقتصراً على بعض الفضاءات الاجتماعية الضيقة الموجودة على هامش الحياة العامة، وظل مرتبطاً بأمكنة محددة وبأزمنة محدودة وخاصة.

يوجهنا في ذلك كله هدف مركزي يروم الإجابة، انطلاقاً من رؤية نقدية مركبة لا تخلو من نَفَسٍ استشرافي، عن السؤال التالي: إلى أي حد يمكن لتفاعل كل من متغيرَي ارتفاع منسوب تديُّن المغاربة، وتضخم حضور تعبيراتهم ورموزهم الدينية في الفضاء العمومي في السنوات الأخيرة، وتكاملهما وتشابكهما مع متغير آخر هو تزايد النفوذ السياسي لحزب «العدالة والتنمية» في الحياة السياسية المغربية، أن يُفَرْمِلَ سيرورتا الدَّنيوة (Sécularisation) الزاحفة والعلمانية (Laïcité) الجزئية الصامتة اللتين تخترقان مفاصل المجتمع المغربي منذ سنين طويلة، واللتين يمكن اعتبارهما محطات متقدمة في مجرى ومسرى «الخروج عن الدين» بالمعنى الذي يعطيه إياه مارسيل غوشيه[2]. نُذَكّر في هذا السياق أن حزب «العدالة والتنمية»، أحد أهم أطياف مجرة «الإسلام السياسي» بالمغرب، أصبح منذ 29 تشرين الثاني/نوفمبر 2011 يقود ائتلافاً حكومياً بعد امتلاكه أكثر من ربع مقاعد مجلس النواب (27,08 في المئة خلال اقتراع 25 تشرين الثاني/نوفمبر 2011 (وزارة الثقافة والاتصال، 2019)، و31,64 في المئة خلال اقتراع 7 تشرين الأول/أكتوبر 2016 (وزارة الثقافة والاتصال، 2016)، ويضطلع، منذ الانتخابات الجماعية والجهوية لـ 4 أيلول/سبتمبر 2015، بتدبير شؤون أغلب المدن الكبرى.

---

(1) لقد سبق للباحث محمد الطوزي أن أشار في إحدى مقالاته سنة 1999، بسرعة خاطفة، لهذه المفارقة التي سماها «الحركة المتناقضة في مظهرها دون أن يحاول إبراز محدداتها العامة، أو يرصد تجلياتها المتعددة، أو يستشرف مآلاتها الممكنة. نفس الأمر سيتكرر في مقدمة الدراسة التي قام بها سنة 2007، إلى جانب العيادي ورشيق، حيث لم يتعدّ حيز الحديث عن هذه المفارقة السطرين. انظر: (طوزي، 1999: 71 ـ 72). وأيضاً: (El Ayadi, Rachik, et Tozy, 2007: 30).

(2) في نظر مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، فالخروج عن الدين «لا يعني الخروج عن الاعتقاد الديني، ولكن الخروج عن عالم يكون فيه الدين مُهيكِلاً، ومُوجِّهاً للشكل السياسي للمجتمعات و/أو مُحدِّداً لاقتصاد الرابط الاجتماعي». انظر (Gauchet, 1998: 13).

أولاً: حول أهمية الموضوع وخلفيته النظرية

من نافل القول أن التفكير السوسيولوجي في علاقة الدين بالحداثة ظل لمدة طويلة محكوماً بما سماه أوليفيي تشانين (Olivier Tshannen) بـ «براديغم الدَّنيوة» (Tshannen, 2001: 308) الذي يسلّم بعلاقة التعارض الجذري والتنابذ الحاد والتنافر المتبادل الذي يجمع بينهما، بعلة أن كل توجه نحو الحداثة سيجرّ حتماً في إثره تراجعاً للدين في المجالين العام والخاص.

لقد ظل هذا البراديغم مهيمناً داخل سوسيولوجيا الأديان إلى حدود نهاية سبعينيات القرن الماضي، أي إلى حدود اللحظة التي بدأت تتناسل فيها «الحركات الدينية الجديدة (NMR)» (Beckford, 2013: 808-809)، وتتواتر فيها بعض المعطيات الدولية التي أشرت إلى زخم الظاهرة الدينية، وعلى تصاعد حضور المؤسسات الدينية بالفضاء العمومي؛ ليس فقط بهوامش العالم الحديث، مثل إيران التي عرفت ما سمي الثورة الإسلامية سنة 1979، بل وبمراكزه أيضاً، مثل الولايات المتحدة الأمريكية، حيث بدا ذلك واضحاً عبر الدور الكبير للكنائس الإنجيلية في فوز رونالد ريغان على جيمي كارتر، خلال الانتخابات الرئاسية سنة 1980، بعدما كانت تفضل دائماً النأي بنفسها عن الصراعات السياسية المباشرة (Tank-Storper, 2013: 743).

لقد مثل ظهور هذه المعطيات الجديدة حافزاً قوياً لتسليط معاول الهدم والتقويض على مسلّمات هذا البراديغم بعد أن أبرزت ضعف قيمته الكشفية، فاعتُبرت شهادة ناصعة على «ولادة جديدة» (Renaissance) للدين (Cipriani,1981: 147)، ودلالة قاطعة على «ثأر الله» (Kepel, 1991)، وتعبيراً جلياً عن «نزع خصوصة الدين» و«تعميمه» (Déprivatisation) (كازانوفا، 2005: 16)، ومؤشراً دالّاً على «استعادة سحر العالم» (Réenchantement) (Berger, 2001)، وعلى النزوع نحو «نزع الدَّنيوة من العالم» (Désécularisation) (Berger, 2001)، بل نحو «مناهضة الدَّنيوة» (Contre-sécularisation) (Berger, 2001: 20).

لقد أبرزت هذه الوقائع أن الدين والحداثة يسيران جنباً إلى جنب، بتزامن وتساوق، حيث إن حضور طرف لا يلغي بالضرورة الطرف الآخر. يشَبِّه ريجيس دوبري ترابطهما المتلازم هذا بـ «الحركات المُحتمة في رقصة باليه [...] والمعادلة ذات قيم متغيرة ولكنها مترابطة التلازم» (دوبري، 1986: 468 ـ 469)، ويُمَاهِيه بِلُعْبَة المجموع الصفري، حيث يبدو أن «نزع السحر عن العالم» ليس حاجزاً أمام تدفق حِمَم المُقدَّس الملتهبة، بل هو وَقُودها، أو لنقل إنه ربيبها وباكوراتها في الوقت نفسه؛ ما دمنا «نحتاج إلى الاقتحام (Effraction) كما نحتاج إلى الانكفاء، وإلى جاذبية الواسع كما إلى المنطقة الآمنة، وإلى الشجرة كما إلى الزورق، وإلى المقدس كما إلى المدنس» (Debray, 2001: 9). وضمن نفس الأفق، تؤكد دانييل هرفي ليجي (Danièle Hervieu-Léger) أن «الحداثة تحطم الدين بوصفه نظاماً من الدلالات ومحركاً للمجهودات البشرية، لكنها، وفي الآن ذاته، تخلق الزمكان المناسب لظهور يوتوبيا تظل، من حيث بنيتها نفسها، مرتبطة بإشكالية ذات طبيعة دينية هي إشكالية

الاكتمال والخلاص» (Hervieu-Léger, Champion, 1986: 224). وفي الاتجاه نفسه، يؤكد بيتر بيرغر (Peter Berger) أن الحداثة «تزعزع كل اليقينيات القديمة، في حين أن العيش في غياب اليقين هو حالة صعبة بالنسبة إلى الكثيرين، لهذا تستطيع بعض التنظيمات (ليس فقط الدينية منها)، التي تعدهم بمنح أو استعادة يقينيات معينة، أن تجد سوقاً جاهزة ورائجة مفتوحة في وجهها» (Berger, 2001: 21).

اللافت للانتباه، أن المجتمعات الإسلامية غالباً ما يتم استحضارها كأفضل مثال لحالة ما يسمى «عودة المقدس»، وبخاصة بعد تصاعد مدّ الحركات الدينية ـ السياسية فيها على نحو غير مسبوق من جهة، وتضخم حضور الرموز الدينية المرئية بفضائها العمومي، وكثافة تصاعد مؤشرات تدين أفرادها من جهة أخرى. وبأثر من ذلك، ستغذي سيرورة «إعادة أسلمة» (Ré-islamisation) (Roy, 1992: 81) هاته المجتمعات الصورة العامة التي نسجها الخطاب الاستشراقي عن غيرية المسلمين المطلقة التي يُعتَقَد أن من أهم مظاهرها رفضهم المطلق لأيّ فصل أو تمييز بين الدين وبقية الحقول الاجتماعية الفرعية الأخرى، وبخاصة بين الدين والسياسة. للإشارة، وكما أوضحت ذلك فاليري أميرو (Valerie Amiraux)، «فالمُسَلَّمة الاستشراقية التي تتخذ من الخصوصية الثقافية والدينية مفتاحاً لقراءة وتأويل التطورات السياسية، والاجتماعية والاقتصادية لمجال يسمى تارة بالشرق ـ الأوسطي وتارة أخرى بالإسلامي، تستمر حالياً في كل الظروف والأحوال، بغض النظر عن سياق التجربة الكولونيالية» (Amiraux, 2004: 213). فمن بين مفاعيل هذه المسَلَّمَة على الخطاب اليومي والإعلامي والسياسي الغربي نظرته إلى المسلمين بوصفهم كتلة واحدة متجانسة، وتضخيمه من دور وآثار الإسلام على تمثلاتهم وممارساتهم. فإذا كان المسلمون يختزنون كل مكونات الضدية، فلأن الدين، من هذا المنظور، هو عامل محدد بصورة تظافرية لديناميات مجتمعاتهم، ومتغير تفسيري ثقيل لفهم منطقها الاجتماعي والسياسي، ما دام المسلم هو بالضرورة إنسان إسلامي (Homo islamicus) (بالتعارض مع الإنسان الغربي *Homo occidentalis*) بالمعنى الذي يعطيه ماكسيم رودنسون لهذا المفهوم (Rodinson, 2003: 83)، أي ذلك الكائن المختلف (tre à partêun) الذي يتخذ لديه الإسلام شكل الوصفة الطبية التي تحدد بالضرورة كافة معالم وتفاصيل حياته اليومية مثل طريقة أكله وشربه وملبسه ومصافحته... إلخ. فلفهم المعنى الذي تنطوي عليها تصورات وممارسات المسلمين وتفسير التمثل الذي يقبع خلف ديناميات مجتمعاتهم، يكفي، بأثر من ذلك، الرجوع إلى النصوص الدينية التأسيسية التي يحتكمون إليها بكونها سلطاً مرجعية أساسية يستمدون منها نظرتهم إلى الكون والإنسان، دون الحاجة إلى التعرف بدور المتغيرات التفسيرية الأخرى سواء كانت نفسية أو تاريخية أو سوسيو ـ اقتصادية أو ديمغرافية أو سياسية.

هكذا، يبدو أن هذه النزعة الاستشراقية، بمسلماتها الماهوية والثقافوية وبرؤيتها المانوية والاختزالية، تنظر إلى الإسلام وكأنه جوهر عابر للتاريخ يعلو على أطر وديناميات المجتمعات ويسمو على تناقضاتها وصراعاتها، فتخلط بذلك، دون رَوِيَّة، بين «مستوى النظام الرمزي المرجعي (الإسلام) من جهة، ومستوى كيفيات استخدام هذه الرموز والدلالات التي تضفى عليها، من جهة أخرى. ذلك أن التوافق على الرموز (الإسلامية هنا)

في مختلف السياقات لا يفترض بالضرورة وجود إجماع حول مضامينها أو حول طبيعة علاقتها بالممارسة» (Kilani, 2004: 96)، ما دام كل حديث عن الإسلام بصيغة المفرد حديث متهافت، لتعدد أنماط فهمه وتأويله وممارسته.

من هذا المنطلق، تفترض هذه الدراسة وجود هوة عميقة بين الواقع السوسيولوجي للمجتمعات الإسلامية بتناقضاتها المختلفة وتعقداتها السوسيو تاريخية المتعددة من جهة، والخطاب اليومي والإعلامي والسياسي الغربي حولها من جهة أخرى؛ لكون هذا الخطاب لا يزال متشبعاً، في أغلب متونه، بالرؤية الاستشراقية المسكونة بهاجس «التمييز الأنطولوجي والإيبيستمولوجي بين الشرق (وغالباً) الغرب» (Saïd, 1980: 15).

فإذا كانت المجتمعات ليست كما تبدو أو كما تدّعي أنها كذلك، لأنها ترغب دائماً في إخفاء ما تصنعه، وإخفاء ما هي عليه (باسكون، 1986: 15)، فإننا نسعى، في ما يلي، أن نبين، عبر المثال المغربي، أن النفاذ إلى الواقع المتواري للمجتمعات الإسلامية والإنصات العميق لديناميتها، يجعلنا ندرك بسهولة أن مفهوم الإنسان الإسلامي (Homo islamicus) هو مجرد بناء أيديولوجي خالص وليس حقيقة إمبيريقية ملموسة، ويدفعنا إلى الإقرار بأن المد المتصاعد للحركات الدينية ـ السياسية بالمجتمعات الإسلامية، وارتفاع مؤشرات تدين أفرادها لا يمكنه أن ينفي التراجع المتصاعد، بصورة متزامنة، لنفوذ الدين في قطاعات واسعة من حياتها اليومية، ومن بنائها المؤسساتي. هذا ما التفت إليه كل من يوسف كورباج وإيمانويل تود (Emmanuel Todd) عندما اعتبرا في كتابهما **لقاء الحضارات** (Courbage and Todd, 2007) أن ارتفاع نسبة تعليم النساء، وانخفاض معدل الخصوبة وتراجع نسبة الزواج الداخلي بالمجتمعات الإسلامية هي مؤشرات دالة على أنها تعيش انتقالاً ديمغرافياً على غرار ما عرفته المجتمعات الغربية في السابق، منخرطة بذلك في سيرورة دنيوة عميقة؛ ومن ثمة، لا يمكن اعتبارها حالة استثنائية وشاهدة في العالم الحديث. فالإضطراب (Agitation) الديني الذي يعيشه العالم الاسلامي الآن، يقول إيمانويل تود «قد يخفي في ثناياه ظاهرة لا نستطيع إدراكها الآن هي ظاهرة الشك والتراجع الخفي للدين. فربما قد يكون العالم الإسلامي، الآن، منخرطاً في سيرورة نزع الطابع الإسلامي عن واقعه (Désislamisation) على غرار سيرورة نزع طابع المسيحية (Déchristianisation) التي عرفتها أوروبا (Courbage and Todd, 2007b)». كل هذا قاده إلى القول، رداً على صامويل هنتنغتون، أن العالم لا يسير في اتجاه صدام الحضارات، بل في اتجاه لقاء الحضارات.

وضمن نفس الأفق، سيؤكد ساري حنفي أن التحولات التي عرفها الحقل الديني وكذا بعض الحركات الإسلامية في الكثير من البلدان العربية جعلها تتحرك في اتجاه ما يسميه عبد الوهاب المسيري «العلمانية الجزئية» أو «العلمانية الأخلاقية والإنسانية»، التي تؤمن بالتوفيق بين السياسي والأخلاقي، وتميز بين الدعوي والسياسي، وتسمح للدين بالحضور في المجال العام، وتسمح للإيمان وعدم الإيمان بالتعايش (حنفي، 2019: 83 ـ 84).

ثانياً: مؤشرات تحولات المشهد الديني

لا شك في أن المتتبع الرصين لتحولات المشهد الديني في المغرب قد لايحتاج بالضرورة إلى الإطلاع على نتائج الاستطلاعات التي تقوم بها المراكز البحثية الوطنية أو الدولية، مثل معهد «غالوب» (Gallup) و«منتدى بيو فوروم للدين والحياة العامة» (Pew Forum)، ليلاحظ كثافة حضور مؤشرات التديُّن بالفضاء العمومي المغربي، وليخلص إلى القول بارتفاع منسوب التديُّن لدى المغاربة، وبتزايد وتيرة دلائله الكمية في السنوات الأخيرة؛ بغض النظر عن الإختلاف في قراءة وتأويل هذا الأمر، بين من يرى فيه مؤشراً دالاً على «عودة الديني»، وعلى «ظمإ أنطلوجي للمقدس» (الرفاعي، 2016: 5)، وبين من يعتبره مجرد تعبير عن تعدد شديد، وتنوع غير مسبوق في أنماط فهم الإسلام وممارسته.

يمكن رصد كثافة هذا الحضور الديني الساطع في الفضاء العمومي، واستجلاء دلائل ارتفاع منسوب تدين المغاربة من خلال المؤشرات التالية:

• خلال فترة زمنية لم تتجاوز العقد والنصف، تضاعف تقريباً الحيز الزمني الذي تخصصه النساء للممارسة الدينية؛ إذ انتقل من 27 دقيقة الى 48 دقيقة يومياً؛ كما ارتفعت نسبة المُمارِسات الدينيات من 47 في المئة إلى 68 في المئة، وفق نتائج البحثين الوطنيين اللذين قامت بهما «المندوبية السامية للتخطيط» حول تدبير الزمن عند المغاربة سنة 1997 وسنة 2012 (HCP, 2014: 40).

• تزايد عدد المساجد أكثر فأكثر، حيث ارتفع عددها من 33407 سنة 2003 (وزارة الأوقاف، 2019)، أي بمعدل مسجد لكل 881 مواطن، إلى 51000 سنة 2018، أي بمعدل مسجد لكل 690 مواطن. وإذا ما استحضرنا عدد سكان المغرب الذي انتقل من 29438000 نسمة سنة 2003، إلى 35220000 نسمة سنة 2018 (HCP, 2019)، نلاحظ أن العدد الإجمالي للمساجد قد ارتفع بـ 34,49 في المئة، مقابل نصف هذه النسبة فقط، أي 16,41 في المئة، بالنسبة للزيادة السكانية.

• الإقبال المتزايد على ارتداء الحجاب والنقاب، وارتفاع الطلب على المنتوجات التي تحمل ختم «حلال»، مثل لباس البحر الإسلامي «البوركيني».

• التزايد الملحوظ في عدد الذين يحلقون شواربهم، ويطيلون لحاهم، ويرتدون قمصان أفغانية، وسراويل فضفاضة تنتهي عند حدود الكعبين.

• التزايد الملحوظ في عدد ما يسمى «الدعاة الدينيين» و«الرقاة الشرعيين»، والإقبال الكثيف على مشاهدة القنوات الفضائية المتخصصة في الوعظ والإرشاد الديني.

• النزوع الشديد نحو إظهار الممارسة الدينية وعرضها. فهواتف الناس تصدح بالآذان أو تشدو بالأناشيد الدينية، والقرآن تُسمع تلاوته في كل الأمكنة، من سيارة الأجرة إلى المحل التجاري مروراً بعيادة الطبيب، والملصقات المكتوب عليها «لا تنسَ ذكر الله»، تؤثث واجهات معظم السيارات.

ومع كل هذا، فارتفاع منسوب التديُّن لدى المغاربة لا يجب التسليم به بارتياح تام وبيقينية مطلقة، بل بتحوُّط واحتراس شديدين، نظراً إلى الصعوبات المنهجية والإيبيستمولوجية التي تطرحها إشكالية قياس تديُّن الأفراد والجماعات، ولتعقد وتعدد أبعاد التجربة الدينية (Hervieu-Léger, 1996: 21; Glock, 1965: 51). فمجال الإيمان المرتبط بالدخيلة والسريرة والجوف ليس مادة صماء أو واقعاً إمبيريقياً يمكن ملاحظته، بل هو مجال يعْتاصُ على الإدراك، ويستعصي على كل برهان أو تحقق تجريبي.

ثالثاً: في الفرق بين مفهومَي الدَّنيوة والعلمانية

لاستجلاء طبيعة الإختلاف الموجود بين المفهومين، وتجاوز هلاميتهما وزئبقيتهما، يبدو ضرورياً الاسترشاد بمقالة لكارل دوبلار (Karel Dobbelaere) بعنوان «حول الدنيوة» (Dobbelaere, 2008: 177-196)، يميز من خلالها بين الدنيوة المكتومة والمضمرة وغير المبحوث عنها وغير المرغوب فيها من جهة؛ والدنيوة الظاهرة والمعلنة والواعية والمرغوب فيها والمبحوث عنها من جهة أخرى.

لتقريب القارئ مما يعنيه بالدنيوة المكتومة، يعطي كارل دوبلار مثالاً بظهور الساعة ابتداءً من القرن الرابع عشر، مؤكداً أنه »منذ القرن الثاني عشر، بدا واضحاً أن التطورات العلمية والصناعية والتجارية تتطلب أنظمة أخرى لقياس وضبط الزمن غير تلك التي كانت توفرها أجراس الكنائس والأديرة، المنظِّمة لمواقيت الصلوات. فاختراع الساعة خلال القرن الرابع عشر، ووضعها فوق أعلى برج في المدينة ـ حتى تبدو أشد بروزاً ـ سيسمح بتحرير الزمن من حمولته الدينية، وبالتالي بدَنْيَوَته، أي أنه سيفقد دلالته الكَنَسِيَّة وطابعه المقدس. سيتسع حجم هذه الظاهرة مع مرور الزمن، وبوجه خاص على إثر ظهور السكة الحديدية والطائرات ـ الشيء الذي يستدعي تنسيقاً دولياً ـ وتطور وسائل الاتصال التي أصبحت حالياً إحدى أكبر الوسائل التي عبرها تتعرف الأسر على التوقيت الزمني. هكذا، سيتحرر الزمن بالتدريج من بُعْدِهِ المُتَعَالِ. لقد أصبح الآن خاضعاً للإنسان الذي ينظمه بناءً على ما تفرضه الضرورات «التكنولوجية» أو «الاقتصادية» (التوقيت الصيفي والتوقيت الشتوي) (Dobbelaere, 2008: 179).

يوضح هذا المثال بدقة كيف أن سيرورة الدنيوة **المضمرة** لا تخضع لتخطيط مسبق، ولا تنتج من قرار واع، ما دامت نتائج ظهور الساعة لم يتم البحث عنها بشكل قصدي. أما الدنيوة **الظاهرة** فهي سيرورة قصدية وواعية ومرغوب فيها تهدف، في نظر دوبلار، إلى «تعزيز التمايز الوظيفي بين النظام الفرعي الديني وباقي الأنظمة الاجتماعية الفرعية، مثل التعليم والطب والقانون، من خلال اتخاذ إجراءات قانونية تعمل على تكريس استقلالية كل هذه الأنظمة الفرعية عن بعضها البعض (Debbelaere, 2008: 177)». وتبعاً لهذا التمايز، سينفصل المجال الدنيوي عن المعايير والمؤسسات الدينية التي ستصبح وظيفتها مقتصرة على «تدبير خيرات الخلاص الأخروي» (Habermas, 2008: 5).

لا شك أن استعارة هذا التمييز والاسترشاد به، يساعدنا على تقريب القارئ مما نقصده بمفهومي الدنيوة والعلمانية. فمفهوم الدنيوة الذي نستعمله هنا يغطي الدلالات التي يعطيها كارل دوبلار لمفهوم الدنيوة المضمرة، في حين أن ما نقصده بالعلمانية يماثله في المعنى ما يعنيه بالدنيوة الصريحة. بلغة أخرى، إننا نتمثل الدنيوة باعتبارها سيرورة مستترة وغير مبحوث عنها، وننظر إلى العلمانية بوصفها دنيوة ظاهرة وصريحة ومبحوثاً عنها ومرغوباً فيها، أي قراراً واعياً ومخططاً له. فالطابع المضمر والمكتوم وغير القصدي لسيرورة الدنيوة يشدد عليه أيضاً جون بوبيرو (Jean Baubérot)، عندما يعرّفها بأنها «سيرورة اجتماعية وثقافية ورمزية، يخفت من خلالها الدور الاجتماعي للدين بوصفه إطاراً معيارياً، ويتحول ويتحلل ويتشكل من جديد. يمكن أن تستمر أهمية الدين، لكن دون أن يفرض معاييره على المجتمع. هكذا تكون التمثلات الاجتماعية المسيطرة قد تخلصت من التَّشبُّع الديني من طريق الأداء المعقد للدينامية الاجتماعية. لهذا، فالدنيوة غالباً ما تكون «مستترة». يتعلق الأمر عموماً بنتيجة «غير مبحوث عنها» (بالمعنى الفيبري) للتغيرات الاجتماعية» (Baubérot, 2009: 17-18). ولتدقيق قوله أكثر، يضيف بوبيرو، أن الدنيوة هي «الانتقال من الثقافة الدينية، الشمولية إلى حد ما، إلى الاعتقاد الديني حيث يصبح الدين مجرد نسق فرعي ثقافي يخضع للاختيار الشخصي والوجودي» (Baubérot, 2013: 36). وضمن نفس الأفق، يعتبرها أوليفيي روا (Olivier Roy) «ظاهرة مجتمعية لا تتطلب أي إجراء سياسي، وتتحقق عندما يفقد الدين مكانته المركزية في حياة الناس، حتى وإن استمروا في تعريف أنفسهم كمؤمنين. هكذا، فممارسات الناس والمعنى الذي يضفونه على العالم لا تحمل سمة التسامي أو الديني. ويعدّ زوال الدين هو أعلى مراحل الدنيوة (Roy, 2005: 19)». وفي الاتجاه نفسه، تعرف هرفي ليجي الدنيوة بكونها تلك السيرورة التي «يتوقف خلالها الدين عن مد الأفراد والجماعات بالمراجع، والمعايير، والقيم والرموز التي تسمح لهم بإعطاء معنى معين للوضعيات التي يعيشونها، وللتجارب التي يقومون بها؛ بحيث يفقد الدين خاصية تشكيل مدونة المعنى (Code de sens) الشاملة التي تفرض نفسها على الجميع» (Hervieu-léger, 1996: 13).

في المقابل، فالعلمانية هي سيرورة مؤسساتية، واختيار سياسي ـ قانوني يحدد شكل وحجم ومساحة حضور التعبيرات الدينية داخل الحقل المؤسساتي، أي داخل مختلف حقول الفضاء العمومي، مثل المدارس والمستشفيات والسجون والمؤسسات العسكرية ومختلف أجهزة الإعلام الرسمي... إلخ. فالمجتمع هو الذي يختار عبر نقاش عمومي، يؤدي إلى سن نصوص تشريعية يحدد من خلالها مثلاً: هل يعترف بالأعياد الدينية ليجعلها عطلاً رسمية أم لا، وهل يقدم مساعدات مالية عمومية للمدارس الدينية ولبناء دور العبادة وصيانتها أم لا، وهل يسمح بوجود الرموز الدينية بالمؤسسات العمومية أم لا... إلخ. تتغيى هذه السيرورة تحقيق استقلالية السلطة السياسية والمؤسسات الاجتماعية بنحو عام اتجاه المؤسسات والمعايير الدينية؛ أي تحقيق ذلك التمايز البنيوي والوظيفي بين الحقول الاجتماعية المختلفة، لكي تصبح مجالات مستقلة وقائمة بذاتها، تمتلك قواعدها الخاصة، وتشتغل بمعاييرها المتعينة والمتفردة. هكذا، يستقل الحقل السياسي الذي غالباً ما يشتغل بمنطق

«الصواب» (Le Juste) ـ لأن السياسة هي «فنُّ المُمْكِن» ـ عن الحقل الديني الذي يشتغل بمنطق «الإيمان»؛ ليتمايزا بدورهما عن الحقل العلمي الذي يشتغل بمنطق «الصدق» (Le Vrai)، وعن الحقل الفني الذي يشتغل بمنطق «الجمال»... إلخ. فلا يمكن مثلاً، وفق قاعدة التمايز البنيوي بين هذه الحقول المتعددة، قياس إبداع فني معيَّن بالمعايير الدينية ـ الأخلاقية، ولا يمكن مَعْيَرَة القضايا الإيمانية والاعتقادية على منطق العلم، أي بمعيار قابلية التفنيد (Falsifiabilité) أو بمعيار التحقق التجريبي (Vérifiabilité) .

طبعاً، تعددت نماذج العلمانية واختلفت مضامينها وآليات أجرأتها عبر العالم، فأصبحت اليوم موضوعاً لجدل حاد غير مسبوق، بين المدافعين عن علمانية مضيافة، ورخوة وتوافقية، تكتفي بتحرير الدولة من سلطة رجال الدين، وتحرير الدين من سلطة الدولة ـ أي تحييدها في الشأن الديني ـ من جهة؛ والمدافعين عن العلمانوية (Laïcisme)، أي تلك العلمانية الإيديولوجية والفلسفية المتشددة التي يسميها فرهاد خوسروخاور (Farhad Khosrokhavar) وأولِيفْيِي رْوَا بـ «العلمانية المناضلة» (Roy, 2005: 39; Khosrokhavar, 2004: 209) ما دامت تسعى لاستئصال الواقعة الدينية بمختلف أشكالها ورموزها من كل فضاءات المجال العمومي، ويسميها ساري حنفي «العلمانية المؤمنة» ما دامت تعتبر «الدين معطى فردياً محصوراً في المجال الخاص، لتشكل ديناً مدنياً له قدسيته ككل الأديان ولتمنع ظهور أيّ دين آخر (دين ضد الأديان الأخرى)» (حنفي، 2019: 82)، من جهة أخرى. لكن هذا الاختلاف في طبيعة فهم العلمانية، وفي كيفية أَجْرَأَتها واقعياً، لا يلغي وجود إجماع واسع حول ضرورة توافر ثلاثة مؤشرات نموذجية ـ مثالية، بدونها لن يستقيم أيّ حديث عنها هي حرية الضمير، والاستقلالية/الفصل ـ وبوجه خاص الحياد التحكيمي للدولة ـ والمساواة في المعاملة (Baubérot, 2013: 34).

لكن، ورغم تداخل هذه المؤشرات وترابطها، يُلاحِظ جون بوبيرو (Baubérot, 2013: 35)، فكل فاعل اجتماعي يشدد على أهمية هذا المؤشر أو ذاك تبعاً لمصالحه الخاصة. فالزعماء الدينيون عندما يقبلون بالعلمانية فإنهم يختزلونها في حرية الضمير بوصفها حرية دينية قبل كل شيء، في حين أن المناهضين للإكليروس والملاحدة يتمثلونها بوصفها فصلاً للدين عن الدولة. أما الأقليات الدينية فغالباً ما تركز على مبدأ وقوف الدولة على نفس المسافة من جميع الأديان دون أيّ تمييز أو محاباة (Baubérot, 2013: 35).

في هذا السياق، يجب الإشارة إلى أن كل نماذج العلمانية الموجودة اليوم، بما فيها المتشددة والصلبة، تظل غالباً مسكوكة بخلفية دينية واضحة. فالعلمانيات الأوروبية على اختلاف أشكالها، بما فيها النموذج الفرنسي الذي يعَدّ أكثرها تشدداً، تظل مدموغة ومشبعة بخلفية مسيحية لا تخطئها العين. يكفي أن نستحضر ذلك التطابق الكلي الموجود بين التقويم الإداري ـ المدرسي الأوروبي والتقويم المسيحي، الذي جعل العطل الرسمية تتزامن في الغالب مع الأعياد المسيحية. أكثر من هذا، هناك من يرى، على غرار ريجيس دوبري، أن العَلم الأوروبي ـ الذي رسمه اليسوعي أرسين هيتز (Arsène Heitz) ـ بلونه الأزرق وبنجومه الاثنتي عشرة الذهبية، لا يخلو من رمزية دينية؛ ذلك أن تصميمه «مُستوحى

من العهد الجديد، وتحديداً من نص سفر رؤيا يوحنا 12 (...) فرقم إثناعشر يرمز إلى عدد حواريي المسيح، وأبواب أورشليم السماوية وقبائل إسرائيل» (Debray, 2019: 3).

بعد أن حاولنا التمييز بين ما نعنيه تحديداً بمفهومَي الدنيوة والعلمانية، سنحاول أن نبرز أهم المؤشرات الدالة على هاتين السيرورتين اللتين تخترقان مفاصل المجتمع المغربي منذ سنين طويلة، رغم أن إيقاعهما لم يرتفع إلا في العقدين الأخيرين.

رابعاً: مؤشرات الدَّنيوة الزاحفة

إذا كانت الطقوس، كما يؤكد ذلك إميل دوركايم، هي «قبل كل شيء، إحدى الطرائق التي تسعى من خلالها الجماعة الاجتماعية إلى إعادة تأكيد ذاتها (se réaffirme) بانتظام» (Durkheim, 1968: 553)، فالاحتفالات الطقوسية تمثل لحظة مهمة لكشف النقاب عن طبيعة التحولات السوسيو ـ ثقافية التي تعتمل في صلب مجتمع معين، و«تيرمومتراً» فعالاً لقياس مدى عمق التبدلات التي مسّت نماذجه المرجعية، ومرصداً أميناً لاستكشاف مفاعيلها التضعيفية، واستشراف تداعياتها المستقبلية على مؤسساته وتصوراته وسلوكاته.

إذا كان الأمر كذلك، فمن بين مؤشرات سيرورة الدنيوة التي يعرفها المجتمع المغربي، هو أننا لا نجد فقط غياب التطابق بين الزمكان الاجتماعي المدنس والزمكان الديني المقدس، بما أن المسجد لم يعد ذلك الفضاء المركزي في الحياة الاجتماعية، بل فضاء من بين فضاءات أخرى، وبما أن أذان مؤذنيه، بمكبراتهم الصوتية المرتفعة، لا تنظم إيقاع الحياة اليومية إلا خلال شهر رمضان (طوزي، 1999: 72)؛ وهذا يعني أن المقدس غدت له دكاكينه وأسواقه وموضوعاته الخاصة التي لا يسمح له بالمكوث خارجها (طوزي، 1999: 72). بل يمكن استجلاء مؤشرات هذه السيرورة أيضاً من خلال معاينة تراجع الدين وخفوته خلال احتفالات معظم المغاربة ـ بمن فيهم الأكثر حرصاً على ممارسة الشعائر الدينية ـ بطقوس المرور. ومن بين الأمثلة البارزة في هذا الشأن، يمكن أن نذكر:

لحظة الولادة: إذا كان من المستحب دينياً الأذان في الأذن اليمنى للمولود، وإقامة الصلاة في أذنه اليسرى بعد الولادة مُباشرةً، فشهادات بعض الممرضات اللواتي يشتغلن في قسم الولادة بمصحة خاصة بمدينة القنيطرة، أكدت لنا أن العديد من الآباء لا يبادرون إلى القيام بهذا الطقس، إلا إذا طُلب منهم ذلك. بل هناك من يرفض قطعاً القيام بهذا الأمر متذرعاً في الغالب بكونه غير متوضئ أو على غير طهارة.

اختيار اسم الطفل: لا أحد يجادل في أن الإسم لا يمثل فقط دعامة للهوية الفردية، وتعبيراً أميناً عنها، بل قد يكون أيضاً مؤشراً على الانتماء الديني للفرد. إذا كان الأمر كذلك، فمن الملاحظ أن الاسم أصبح في المجتمع المغربي، مثله مثل كل المجتمعات البشرية، يخضع لصيحات الموضة (Bien de mode) كما بيّن ذلك بابتيست كولمون (Baptiste Coulmont) في كتابه **سوسيولوجيا الأسماء** (Coulmont, 2011). فالثابت، بأحكام الملاحظة، أن هناك تراجعاً قوياً للأسماء الدينية التي تعبر عن الرمزية الإسلامية بدالها

الثيولوجي ومدلولها التاريخي. فالأسر المغربية، بما فيها المتدينة، نادراً ما تسمي الآن طفلها محمد أو عيسى أو يعقوب أو بكر... إلخ. ونادراً أيضاً ما تسمي بناتها بأسماء زوجات الرسول (خديجة أو سودة أو جويرية أو ميمونة أو مارية... إلخ)، أو بأسماء بناته (زينب أو رقية أو أم كلثوم أو فاطمة).

الاحتفال بالعقيقة: إذا كان من المستحسن أن يقام هذا الاحتفال في اليوم السابع من ولادة المولود طبقاً لحديث نبوي يقول: «الغلامُ مُرْتَهَنٌ بعقيقتِهِ يُذبح عنه يومَ السابعِ، ويُسمَّى، ويحلقُ رأسه»، فمن اللافت أن عدة أسر مغربية، وبخاصة تلك التي تنتمي إلى الطبقات المتوسطة، لا تحتفل إلا نادراً بالعقيقة في سابع أيام الولادة. أكثر من ذلك، يلاحظ أن الطابع الديني لحفل العقيقة لدى معظم الأسر، بمختلف انتماءاتها الطبقية، يظل خافتاً مقارنة مع طابعه الاستهلاكي والاستعراضي، وأحياناً منعدماً. فغالباً ما يتم الاكتفاء بدعوة مرتلي القرآن وقراء الأمداح النبوية للحضور على هامش لحظة وفضاء «الذروة الاحتفالية»، وأحياناً لا يُستقدمون بتاتاً، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى 10.7 في المئة من المغاربة (El Ayadi; Rachik; Tozy, 2007 :79).

طقوس الزواج والختان: فإذا كان الدين غالباً ما لا يحضر، خلال طقوس الزواج، إلا أثناء لحظة قصيرة من لحظات حفل الخطوبة، حيث تُقْرَأ سورة الفاتحة بعد موافقة العروسة وأهلها على تزويجها بالعريس الذي تقدم لطلبها، فكذلك الأمر بالنسبة إلى طقوس الختان؛ حيث نُلاحِظ تواري طابعه الديني لصالح بعدِه الاستهلاكي. أكثر من ذلك، فبعض التقاليد التي كانت منتشرة إلى حد قريب ببعض المناطق القروية، مثل زيارة الطفل الموعود بالختان لأضرحة الأولياء في اليوم الذي يسبق إعذاره للتيمّن ببركتهم، بدأت تنقرض بوتيرة سريعة.

طبعاً، لا يمكن أن ننكر الطابع الديني لطقوس الموت وشعائر الجنازة والدفن، ولكن لا يمكن، في الوقت ذاته، تجاهل ازدياد عدد الأسر ـ خاصة الغنية والمتوسطة الدخل ـ التي تلجأ أثناء حفل العزاء لمتعهد الحفلات، مستغنية بذلك عن مساعدة الأصدقاء أو الجيران. نفس الأمر بالنسبة إلى حفر قبور أقاربها ودفن جثثهم، حيث أصبحت تلجأ إلى بعض الشركات الخاصة المكلفة بشؤون نقل ودفن الموتى. إنه تحوّل لا يعكس فقط انحسار الدين في فضاءات ضيقة وخاصة، ولكنه يعدّ أيضاً «ترمومتراً» يكشف حجم التحولات القيمية التي يعرفها المجتمع المغربي.

فانحسار الدين وتراجعه يمكن ملاحظته في مختلف جوانب حياة المغاربة بما في ذلك معاملاتهم المالية وطرق تقسيم تركة أمواتهم. فالمغاربة، بما فيهم الأكثر حرصاً على ممارسة الشعائر الدينية، عادة ما يلجؤون إلى القروض الربوية، ليس فقط لاقتناء سكنهم، بل لمختلف الأغراض الأخرى. فنتائج البحث حول «القيم والممارسات الدينية في المغرب» أكدت أن 37.5 في المئة فقط من المغاربة هم الذي يرفضون بصورة قطعية طلب قرض مصرفي بالفائدة عند الاقتضاء، وأن 32.6 في المئة فقط من هؤلاء

(أي من نسبة 37.5 في المئة) هم الذين يبررون رفضهم هذا بدوافع دينية خالصة (El Ayadi, Rachik and Tozy, 2007: 155).

أما بخصوص الإرث، فإذا كانت مدونة الأسرة، التي تستلهم موادها التشريعية من النصوص الدينية، تنص على أن الذكر يرث ضعف ما ترثه الأنثى، فالدينامية الاجتماعية تؤكد أن هذه القاعدة القانونية ـ الدينية يتم تجاوزها تدريجياً، وبخاصة من قبل الطبقات الغنية والمتوسطة. فهذه الأسر، بما فيها المتدينة، عادة ما تحاول تقسيم ما تملكه بطرائق عادلة بين إناثها وذكورها، إما بهبة للأنثى يتم توثيقها، أو بوصية، أو بغيرها، بغية الالتفاف والتحايل على القاعدة القانونية ـ الدينية السائدة، وتجنب آثارها التمييزية. لهذا نجد أن 39,6 في المئة من الشباب المغربي، الذين تتراوح أعمارهم ما بين 18 و24 سنة، يزكّي سلوك الآباء الذين يقسمون تركتهم، وهم لا يزالون أحياء، بوجه عادل بين أبنائهم وبناتهم (El Ayadi, Rachik and Tozy, 2007: 126).

إذا كنا، إذاً، قد حاولنا في ما سبق، إبراز هامشية الدين في الحياة الطقوسية والاحتفالية للمغاربة، بغية التشديد على تراجع الدين وانحساره في فضاءات ضيقة وخاصة، فكيف يستقيم قولنا هذا، ونحن نلاحظ تضخم حضور الرموز والتعبيرات الدينية بالفضاء العمومي المغربي، مثل تعاظم حجم اللواتي يرتدين الحجاب، الذي يرى فيه البعض عنواناً واضحاً لارتفاع منسوب تديُّن النساء؟

خامساً: الحجاب والتديُّن الفردي

لا شك في أن انتشار الحجاب في العقود الأخيرة يقتضي منا ضرورة استحضار تعدد دلالاته وتنوّع رمزياته، لتَنْسيب القول بارتباطه الوثيق والدائم بالتديُّن، ولتبديد الاعتقاد الشائع بأنه تعبير عن استبطان سرديات «الإسلام السياسي» الحركي. فالدراسة التي قام بها إدريس بنسعيد حول «الشباب والحجاب في المغرب»، توصلت إلى أن هذا الانتشار واكبته عملية استرجاع مجتمعي جارفة، وتملك اجتماعي تدريجي «عمل بسرعة على تجريده، إلى حد كبير، من طابعه الديني المقدس الذي وسمه في صيغه الأولى، التي لا تتأثر باختلاف العصور والمجتمعات والثقافات، وإلى إدخاله من الباب الواسع إلى الموضة، وإخضاعه على مستوى الأشكال والأثواب والألوان والماكياج إلى التيارات الكبرى للموضة العالمية ومنطق اشتغالها العالمي» (بنسعيد، 2007: 10). من ثمة، فالأمر لا يتعلق بالنسبة إلى الأغلبية المطلقة للمحتجبات، «باختيار أيديولوجي أو سياسي محدد، أو بالتعاطف مع برنامج سياسي لحركة إسلامية، وإنما باختيار شخصي، لا يترتب عنه أي تحديد مسبق أو جامد» (بنسعيد، 2007: 59). لذلك، فالمعطيات الإمبيريقية تفرض بالضرورة التحرر من تلك الصورة النمطية التي لا ترى فيه إلا حجاباً حركياً فتربطه ميكانيكياً بتوجهات سوسيولوجية وسياسية معينة، وتعزوه تحديداً، بيقين متصلب، إلى تأثير «الإسلام السياسي».

فالواقع الميداني للظاهرة يكشف أن قرار ارتداء الحجاب عندما يكون اختيارياً ـ أي غير خاضع لأيّ إكراه سواء كان أسرياً أو اجتماعياً ـ وأملته اعتبارات دينية وروحية محضة، يكون، في الغالب، متحرراً، انتماءً وولاءً ومرجعية، من كل سلطة دينية مُمَأسَسَة، ومن كل المشاريع السياسية ـ الدينية، وبعيداً من كل مدارات ورهانات التنافس والصراع حول السلطة والهيمنة الثقافية. إنه مجرد تعبير خالص عن نوع من التديُّن الفردي الذي يحدد من خلاله المؤمن طبيعة العلاقة التي يجب أن تجمعه بربه بكامل الحرية والمسؤولية، معتبراً نفسه قادراً على معرفة حقيقة دينه دون المرور عبر بعض الوسطاء مثل الأسرة، والعلماء، والدعاة الدينيين، والجمعيات الدينية... إلخ.

نُذَكّر في هذا السياق أن المشهد الديني المغربي، الذي أصبح شديد التعدد والتنوع في السنوات الأخيرة، لا ينفلت بدوره من بعض الظواهر التي تميز أنماط التديُّن بالمجتمعات الأوروبية كما شخّصها العديد من علماء اجتماع الأديان مثل كريس دافي ودانييل هيرفي ليجه (Davie et Hervieu-Léger, 1996)، وإيف لامبير (Lambert, 2000: 11-33)، ورولاند كامبيش (Campiche, 1997)، وجون ـ بول ويلام (Willaime, 2001)... إلخ. فتنوع وغنى أنماط التديُّن يعتبر واقعة أنثربولوجية ساطعة في المغرب، وتدين المغاربة لا يخلو من بعض مظاهر التديُّن الفردي الذي أصبح يميز المشهد الديني المعاصر، مثل «الانتماء دون اعتقاد» و«الاعتقاد دون انتماء» (بلغة كريس دافي)، و«الفردَنة (Individualisation) ـ أي «افعلها بنفسك» في المجال الديني ـ، والذوتَنة (Subjectivisation) ـ أي تمجيد التجربة الشخصية وتعظيمها)، والاستجمال (Esthéticisation) أي حب الإظهار والاستعراض، وإضفاء الطابع الإنفعالي (أي البحث عن الدين «الساخن» عوض دين المؤسسات «البارد» والشكلي) والإيتيقي (أي الإجماع على كونية حقوق الإنسان)، واللامبالاة الشديدة (أي التقليل من قيمة الاختلافات المذهبية بين الأديان والانتظارية البراغماتية)» (Willaime, 2001: 133-144) . من بين أهم مؤشرات تزايد وتيرة هذا النوع من التديُّن في السنوات الأخيرة، نجد ارتفاع عدد المغاربة:

• الذين يفضلون نسج علاقات مباشرة ومُخَوْصَصَة (Privatisée) مع الله، ويعتبرون أنفسهم قادرين على اكتساب معارفهم الدينية دون وساطة المؤسسات التي تعيد صوغ وتأويل النص الديني، فيبتعدون، بالتَّبِعَة، عن كل الممارسات الدينية التي يعتقدون أنها مفرطة في المَأْسَسَة والطَّقْسَنة.

• الذين ينظرون إلى الإسلام بوصفه إرثاً رمزياً وثقافياً وهوياتياً جماعياً، أكثر مما هو حزمة من التعاليم الأخلاقية الصارمة، والسنن التعبدية القسرية.

• الذين يعتنقون، بلغة ليلى بابس، «دين القلب» (Religion du cœur)، الذي يكون مبنياً بصورة اختيارية، عوض «الدين المحفوظ عن ظهر القلب» (Religion par cœur) والمعاش بوصفه بداهة (Babès, 1997: 117). إنهم أولئك الذين انتقلوا من دين موروث إلى دين اختاروه بكامل الحرية والمسؤولية.

• الذين يعملون على ما تسميه ليلى بابس بـ «رَوْحَنَة» (Spiritualisation) الإسلام (Babès, 1997: 72) بعيداً من الطرائق والطوائف والزوايا، وعن صرامة طقوسها الصوفية المختلفة من خلوة وصيام وذكر واعتكاف وتجهد، أي خارج كل التزام ديني دائم ومنظم. وتعبر هذه النزعة نحو الرَّوْحَنَة، التي يمكن تكثيفها في عبارة «الإيمان في القلب»، عن تفضيل العلاقة المباشرة بالله، وعن تمجيد البحث عن المعنى، وعن تعظيم التجربة الباطنية بانفعالاتها الروحية العميقة. إن معتنقي هذا النمط من الإسلام الذاتي ـ وليس «الموضوعي» لأنه ليس موروثاً ـ يعتبرون أن الإسلام الحقيقي ليس هو الحرص على احترام الطقوس والمحرمات، بل هو سخاء القلب، وصفاء الطوية، وإحساس بالآخرين. إنه ورع ووَجْد، وصل ووصال، انخطاف وشهادة، وليس نصوصاً أو سلطة متعينة.

وللتدليل على وجود أنماط التديُّن المشار إليها أعلاه لدى المغاربة، يكفي استحضار إحدى أهم الخلاصات التي توصل إليها البحث حول «القيم والممارسات الدينية في المغرب» والتي أكدت أن علاقة المغاربة بالدين «تتم من دون وساطات المؤسسات التقليدية، وتنحو إلى أن تصبح مجهولة (Anonyme)، فردية ومباشرة» (El Ayadi, Rachik and Tozy, 2007: 96). فعلى سبيل المثال، أكد 32.1 بالمئة من المستجوبين أنهم اختاروا البدء في ممارسة شعيرة الصلاة بمحض إرادتهم، أي في غياب أي تأثير للأب أو للأم أو للأصدقاء أو للزوج أو للزوجة (El Ayadi, Rachik and Tozy, 2007: 53) ؛ وأن 27.9 في المئة يرفضون نزع صفة المسلم عن الشخص الذي يرفض صيام رمضان (El Ayadi, Rachik and Tozy, 2007: 83)؛ وأن 27.60 في المئة ممن تتراوح أعمارهم بين 18 و24 سنة اعتبروا أنفسهم مسلمين حتى وإن كانوا غير ممارسين دينياً (El Ayadi, Rachik, Tozy, 2007 :109). في الاتجاه نفسه، أكدت الدراسة التي قامت بها «رابطة مسح القيم العالمية» سنة 2011 أن 28.3 في المئة من المغاربة يعتبرون أن جوهر الإسلام ليس شعائر تعبدية، بل هو أولاً الحرص على مساعدة الآخرين (World Values Survey, 2011: 78).

في الإجمال، إن ما نهدف إلى إثارته هنا هو التأكيد أن الحجاب عندما تمليه القناعات الدينية الخالصة لا يعدو أن يعبّر سوى عن نوع من التديُّن الفردي المتحرر، انتماءً وتوجيهاً وتأطيراً وممارسة، من سلطة كل المؤسسات دينية كانت أو عمومية. وما يسري على الحجاب يسري أيضاً على كل المظاهر التي تؤشر إلى ارتفاع منسوب تديُّن المغاربة، وإلى كثافة حضور مؤشرات التديُّن بالفضاء الاجتماعي والثقافي المغربي، وارتفاع الطلب على السوق الدينية بمعروضاتها المتنوعة.

فارتفاع مؤشرات هذا النوع من التديُّن يمكن فهم شروطها ودلالاتها في سياق ما تسميه دانييل هيرفي ليجي «غياب الضبط» (Dérégulation) و«غياب المأسسة» اللتيان تميزان المشهد الديني بالمجتمعات العصرية. فمن خلالها انشغالها بصيرورة مآلات الديني داخل العالم الحديث، واهتجاسها باستجلاء بنيات دينامية الإعتقاد (Le Croire) الديني العصري، عبر مساءلة الدينامية المتحكمة في ما تعتبره انبعاثاً وتدفقاً متواصلاً للديني في قلب الحداثة، والذي سمته «المعضلة (Dilemme) الدينية للحداثة» ـ أي هل تتميز بأفول

الدين أم بمجرد إعادة تركيبه؟ (Hervieux-Léger, 1993) ـ، توصلت إلى الخلاصة التالية: «لا يمثل الاعتقاد الديني، بأيّ حال من الأحوال، تَلّاً شاهداً (Butte-témoin) على عالم ذهني تم تجاوزه داخل عالم الحداثة، بل إنه ينبثق من رَحِم هذه الحداثة ذاتها ويترعرع في كنفها، في إطار تلك الحركة نفسها التي تعمل على تحطِّيم الأسس التقليدية لمؤسسات الاعتقاد» (Hervieux-Léger, 1993: 141). وبأثر من ذلك، أكدت ضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الحداثة والدين، لكون هذا الأخير يحتفظ بقوة إبداعية هائلة داخلها (أي داخل الحداثة)، فتمنحه القوة الكافية للتنافس حول احتكار إنتاج المعنى، وتجعله يتطور ليس بالضرورة على هامشها أو ضدها، بل في حضنها وفي كنفها. ذلك أن الحداثة، التي تعني انبثاق الذات الحرة والمستقلة، تخلق، بشكل تناقضي، الحاجة الفردية والجماعية للاحتماء بسلطة تقليد (Tradition) معين. لذلك، تضيف هرفي ليجي، «ليس اللاإيمان (Incroyance) هو الذي يميز مجتمعاتنا، بل انفلات الإيمان من رقابة وضبط الكنائس الكبرى والمؤسسات الدينية بصورة واسعة» (Hervieux-Léger, 1999: 42). ومن بين مظاهر غياب هذا الضبط نجد «تلك الحرية التي يتمتع بها الأفراد في «ترقيع» نظامهم الاعتقادي، دون الاستناد إلى حزمة من الاعتقادات المُصادَق عليها مؤسساتياً» (Hervieux-Léger, 1999: 42)، وهذا جعل معظم المؤمنين، اليوم، «متبدلون وعائمون، ماداموا لم يرثوا إيمانهم» (Hervieu-Leger, 2004: 134). فأن تكون متديناً اليوم، تضيف هرجي ليفيه، «يعني أنك تختار معتقداتك، وتختار سلالتك الدينية» (Hervieu-Leger, 2004: 134)، ما دام الأفراد يصنعون، انطلاقاً من تجاربهم واستعداداتهم وتطلعاتهم، نظاماً صغيراً من المعنى الخاص بهم؛ فلايمتحون إلا بصورة هامشية من مَعينِ المدونات (Codes) الكبرى للمعنى التي تحملها المؤسسات الدينية، بعد أن يحولونها إلى علبة أدوات رمزية أو مجمع تجاري ديني ينتقون من خلاله البضاعة التي تناسب أذواقهم، ويعزلون عبره الأدوات التي يحتاجون إليها لبناء سردية اعتقادية صغيرة (Petit récit croyant) خاصة بهم. فخاصية الترقيع التوليفي للمعتقدات، إلى جانب خصائص أخرى ـ مثل تشظي المؤسسات الدينية ونزع طابع القداسة عنها، وأزمة نقل الهويات الدينية الموروثة، وعدم المأسسة، وغياب تقنين المعتقدات، والرخاوة، والانتقائية، والفردنة، والحركة، وإعادة تشكيل الوصفة الدينية، وتعدد العرض الروحي التنافسي، وانبعاث الذات المؤمنة الفاعلة ـ، تعتبر في نظر هرفي ليجي أهم مميزات ما تسميه «الحداثة الدينية».

وبأثر من ذلك، وفي سياق محاولتها لبلورة نموذج مثالي لما تسميه المؤمن العصري (Moderne)، يختزل ويكثف مسارات ومضامين تدينه، انتهت هرفي ليجي، في ما يشبه خلاصة عامة، إلى القول بأن الفردانية الدينية الحديثة الزاحفة جعلت الملامح العامة للمشهد الديني تتلخص في هيمنة صورتي كل من «الحاج ـ المستكشف» (Pélerin) والمتحول (Converti) دينياً، في مقابل تراجع صورة المُمارِس (Pratiquant) الكلاسيكي (Hervieu-Leger, 1999).

فإذا كان الممارسة الدينية للممارس الكلاسيكي هي ممارسة ضرورية، وتخضع لمعايير مؤسسة معينة، وثابتة، وجماعاتية، ومرتبطة بمجال جغرافي معين (أي مستقرة)، ومتكررة

(أي مألوفة)؛ فممارسة الحاج ـ المستكشف إرادية، وقابلة للتكييف والتعديل، وفردية واستثنائية (أي غير عادية) (Hervieu-Leger, 1999: 109).

فالحاج ـ المستكشف، الذي توحي صورته إلى رخاوة المسارات الروحية الفردية وإلى نوع من المؤانسة الدينية الذي تتميز بالتجمع المؤقت (Hervieu-Leger, 1999: 98)، هو ذلك الماشي الذي يشق طريقه باستمرار، لا يعرف أين ستقوده شعابات مساره الروحي الدائم الاختمار والتفاعل. فهو دائم التنقل والتجوال، قد ينطلق بتوهج وجداني غامر، وبجذوة روحية عارمة، وينتهي ببرودة انفعالية، وبفتور روحي غير منتظر أو العكس. أما المتحول دينياً، فتتخذ صورته، في نظر هرفي ليجي، ثلاثة أشكال مختلفة (Hervieu-Leger, 1999: 121-124)

• ذلك الشخص الذي يغير دينه، إما برفضه الصريح لهوية دينية موروثة، مستعيضاً عنها بأخرى جديدة، أو بتخليه عن هوية دينية مفروضة واعتناقه لدين جديد.

• ذلك الشخص الذي لم يعترف يوماً في حياته بأيّ تقليد ديني، فيكتشف، في سياق مساره الشخصي، ديناً معيناً، يقرر في النهاية اعتناقه.

• ذلك الشخص «المتحول من الداخل»، أي الذي يكتشف أو يعيد اكتشاف هوية دينية ظلت شكلية بالنسبة إليه، أو كانت تُعاش بطريقة امتثالية محضة.

تأسيساً على الإشارات السريعة السابقة، تجتمع الأسباب كافة لتسويغ القول بأن المشهد الديني في المغرب لا ينفلت بدوره من بعض الظواهر التي تميز المشهد الديني المعاصر مثل الفردانية، وعدم المأسسة، والرخاوة، والحركة والترقيع. لذلك، فكل هذه الظواهر التي تؤثث المشهد الديني بالمغرب، تفرض بالضرورة عدم الاستسلام السريع لإغواء القراءة التي ترى في سيرورة تضخم الخطاب الديني، وارتفاع الطلب على السوق الدينية، في السنوات الأخيرة، نتيجة موضوعية لتأثر المغاربة بمفاهيم وتصورات «الإسلام السياسي». بلغة أخرى يجب تجنب الوقوع في شرك تلك القراءة التي تتجاهل كون هذه السيرورة لها منطقهما الخاص الذي ليس منطقاً احتجاجياً، ما دامت تتم عموماً خارج كل توجيه أو تأطير جماعي حاضن، وفي منأى عن سلطة المؤسسات الدينية والسياسية؛ ومن ثمة، تظل بعيدة من كل الرهانات المرتبطة بالصراع على السلطة أو الهيمنة الثقافية.

سادساً: مؤشرات العلمانية الصامتة

من نافل القول التذكير بأن الإسلام يشكل عنصراً مهماً من عناصر هوية المغاربة، وهو أيضاً الدين الرسمي للدولة المغربية. فالملك بمقتضى الدستور هو رئيس الدولة، وقائد جيشها، وقاضيها الأسمى؛ وفي نفس الوقت، هو «أمير المؤمنين»، و«حامي حمى الملة والدين»؛ يجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. في المقابل، يجب ألّا ننخدع بالشكليات المؤسساتية فنستنتج، بتسرع، بأن إضفاء الطابع القدسي على السلطة السياسية،

يعني وجود انصهار كلي ومطلق بين المجال السياسي والمجال الديني. فلا يمكن الخلط بين المنطقيات الخطابية للفاعلين السياسيين وبين ممارساتهم الواقعية، أو بين المصادر والمراجع القانونية ـ الدينية التي تضفي المشروعية على سلطة سياسية معينة، وبين طبيعة وشكل تدبيرها اليومي. فالطابع السياسي الخالص (Politicien) للسلطة القائمة بالمغرب، يبين أن الدين يظل مجرد أداة لإرساء شرعيتها، ويكشف لنا أننا بعيدون كل البعد عن خضوع السلطة الزمنية للسلطة الدينية. فليس من غير دلالة أن النخبة السياسية التي تدير شؤون الدولة، لا تُسأل، أثناء ترشحها لمنصب معين، عن درجة تدينها أو عن حجم معرفتها الدينية أو عن مدى قدرتها على استخراج الأحكام الفقهية بصدد النوازل التي تعرض عليها، بل أساساً عن طبيعة مشوارها السياسي، وعن مدى قدرتها على تدبير الشأن العام. لذلك، فهي تظل متمايزة ومستقلة عن تلك الفئة التي تتمتع بقدر من الكفاءة في المجال الديني التي تسمح لها باحتكار تأويل النصوص المقدسة مثل العلماء والأئمة والوعاظ والخطباء.

طبعاً لا يمكن إنكار كون النظام السياسي المغربي يستمد مشروعيته من الدين، ما دام الملك يجسد في شخصه السلطة السياسية بوصفه رئيساً للدولة، والسلطة الدينية بوصفه أميراً للمؤمنين؛ لكن هذا لا يعني، في المقابل، أن وظيفتي رئاسة الدولة وإمارة المؤمنين منصهرتان كلياً وبصورة شاملة، بما أن واقع الممارسة الملكية وتاريخها يؤكدان أنهما متمايزتان إلى حد كبير. ذلك هو ما أكده حسن رشيق، عندما نَبَّه إلى وجود فصل داخل الدولة نفسها (رشيق، 2013)، وعلى مستوى رئيسها، بين مجال السياسة ومجال الدين. ليس فقط لأن دستور 2011 يميز ويفصل بوجه بَيِّن، عبر فصلين متمايزين، وظيفة أمير المؤمنين (الفصل 41) عن وظيفة رئيس الدولة (الفصل 42)، بل أيضاً لأن تدخل الملك بوضوح وصراحة في الشأن السياسي بوصفه رئيساً للدولة (أي ملكاً دستورياً) وأميراً للمؤمنين، أي بوصفه حكماً دينياً وسياسياً في آن واحد، لا يحدث إلا نادراً في واقع الصراع السياسي بالمغرب. لقد رصد حسن رشيق (رشيق، 2013) محطتين تاريخيتين مهمتين كان فيهما الاستعمال السياسي لإمارة المؤمنين بيِّناً ومكشوفاً. المحطة **الأولى** هو عندما قاطع الفريق البرلماني للاتحاد الاشتراكي استفتاء 30 أيار/مايو 1980، الذي أقر تمديد ولاية مجلس النواب لسنتين إضافيتين، فقرر الانسحاب على إثره، معتبراً قرار التمديد غير دستوري. وأمام صمت الدستور عن العقوبات التي ينبغي اتخاذها في مثل هذه الحالات، سيستخدم الحسن الثاني سلطته بوصفه أميراً للمؤمنين لمواجهة النواب الاتحاديين. هكذا، سيعتبر في خطابه بمناسبة افتتاح الدورة البرلمانية في 9 تشرين الأول/أكتوبر 1981 ـ الذي اتهمهم من خلاله بالاستخفاف «برأي الجماعة وبرأي جماعة المسلمين»، أي بنتائج الاستفتاء ـ أن الفراغ النصي التشريعي لن يمنعه من معاقبة الفاعلين السياسيين بوصفه أميراً للمؤمنين. أما المحطة **الثانية** التي يستحضرها حسن رشيق (رشيق، 2013)، فهي إصلاح مدونة الأسرة التي استعمل من خلالها محمد السادس «إمارة المؤمنين» اعتباراً لدورها الديني لتسوية نزاع سياسي داخل الشأن الديني. بالطبع، لا يمكن أن ننسى محطة **ثالثة** مهمة، أي عندما تدخّل محمد السادس، بوصفه أميراً للمؤمنين وليس ملكاً دستورياً، لممارسة وظيفته التحكيمية بصدد المطالبة بتقنين الإجهاض، سنة 2015، بعد أن تم تصنيفه

ضمن خانة القضايا الدينية والأخلاقية، وليس ضمن قضايا الصحة العمومية، فأصبح موضوعاً للتقاطبات السياسية والأيديولوجية الحادة بين القوى المحافظة والقوى الحداثية.

إن هذه السيرورة غير المكتملة، وغير النهائية بالتأكيد، من مسار التمايز البنيوي والوظيفي الذي يطبع علاقة المؤسسات السياسية بالمؤسسات والمعايير الدينية في المغرب، تبين بالملموس أن تضخم الخطاب الديني لدى الفاعلين السياسيين، لا يجب أن يحجب عنا حقيقة كون الدين يظل بعيداً من التحكم الكلي في تدبير دواليب الدولة وهياكلها، وفي شيْد عمرانها السياسي.

للإشارة، فقد انطلقت سيرورة هذا التمايز منذ مدة طويلة. ويكفي هنا فقط أن نشير إلى أن كل القوانين المغربية ـ ما عدا مدونة الأسرة التي تستلهم الكثير من موادها من الفقه الإسلامي، مثلها مثل بضعة فصول من القانون الجنائي ـ مستمدة من القانون الوضعي العصري. أكثر من هذا، فالازدواجية التشريعية التي لا تزال تميز المنظومة القانونية الأسرية في المغرب لا يمكنها أن تحجب عن أنظارنا بعض مظاهر العلمنة (Laïcisation) الجزئية لبعض القوانين الأسرية والجنسية، كما لاحظ ذلك عبد الصمد الديالمي، من قبيل «منع الاسترقاق، وامتلاك الرجل لعدد غير محدود من الجواري الحسان لأغراض جنسية، وعدم العمل بقطع يد السارق والسارقة، وعدم رجم الزاني غير المحصن وعدم الاحتفاظ بهذه المصطلحات، وعدم قتل فاعل ما فعله قوم لوط وعدم الاحتفاظ بهذا المصطلح، وعدم الاحتفاظ بمقولة النكاح، وعدم الاحتفاظ بطاعة الزوجة للزوج، والتسوية بين الزوجين في رعاية الأسرة، وإثبات الأبوة أثناء الخطوبة بوسائل علمية حديثة وشرعنتها، إلخ» (الديالمي، 2009).

في المقابل، يبدو أن سيرورة التمايز هاته قابلة للتطور أكثر ـ ولو في غياب الفصل بين الدين والدولة ـ في المغرب، إذا استحضرنا حجم المكتسبات التي استطاعت الحركات النسائية والحقوقية انتزاعها في أقل من عقدين، كان آخرها السماح للمرأة، منذ 22 كانون الثاني/يناير 2018، بولوج مهنة «العدول» (مأذونات أو موثقات شرعيات). فإذا كانت نتائج مراجعة قانون الإجهاض سنة 2015، التي عكست إلى حد ما طبيعة موازين القوى بين القوى المحافظة والقوى الحداثية، قد ظلت بعيدة من تطلعات المرأة، حارمة إياها من امتلاك جسدها ومن حرية التصرف فيه؛ فإن خيبة الأمل هاته، لم تُثْنِ، في ما يبدو، الحركات النسائية والحقوقية عن تكثيف ضغوطها مطالبة بالعلمنة (Laïcisation) الكلية لقوانين الأسرة. وقد استطاعت هذه الضغوط، خلال السنوات الأخيرة، أن تحول أحياناً النقاش حول القضايا التي لها ارتباط مباشر بسيرورة العلمانية مثل المساواة في الإرث بين المرأة والرجل، إلى جانب إلغاء التعصيب في الإرث، ورفع التجريم عن العلاقات الجنسية الرضائية لدى البالغين الذين لا تربط بينهم علاقة زوجية، إلى نقاش عمومي وقضية مجتمعية. وهي الضغوط نفسها التي تصاعدت وتيرتها، في حمأة الجدل حول التطرف الديني، فأجبرت «المجلس العلمي الأعلى» سنة 2017 على التراجع عن الفتوى التي أصدرها سنة 2012 بخصوص إقامة حد الردة، أي قتل المرتد عن الإسلام.

ونحن بصدد تأكيد وجود حد أدنى من التمايز الوظيفي بين المؤسسات السياسية من جهة والمؤسسات والمعايير الدينية من جهة أخرى ـ يتطور تدريجياً في غياب فصل حقيقي بين الدين والدولة ـ يسمح لنا بالحديث عن علمانية جزئية وغير مكتملة، لا بد من التأكيد أن ملامح هذه السيرورة تتعمق باستمرار وتزحف تدريجياً وبصمت، أي في غياب قوة اجتماعية أو سياسية منظمة، ذات امتداد شعبي، تتبنى المشروع العلماني وتدافع عنه بكل قوة في النقاش العمومي، دون تلطُّف اجتماعي أو كياسة أخلاقية أو صوابية سياسية (Politiquement Correct)؛ لكون كلمة العلمانية لا تزال في المخيال الجمعي المغربي «أسيرة غيتو الرجامة» (طرابشي، 2004). فغالباً ما ترمز في المجال التداولي العام للإلحاد أو للعداء للإسلام أو للإنحلال الخلقي.

خاتمة

ختاماً، وفي ضوء كل ما سبق، يُطرح السؤال التالي: إلى أيّ حد يمكن لتزايد النفوذ السياسي، في السنوات الأخيرة، لحزب «العدالة والتنمية» ذي المرجعية الإسلامية أن يفرمل سيرورة الدنيوة التي تخترق مفاصل هذا المجتمع، ويعطل سيرورة العلمانية الصامتة التي تكتسح بناءه المؤسساتي منذ سنين طويلة؟

نعتقد أننا في حاجة ماسة إلى التذكير بأن تاريخ المجتمعات البشرية قد أثبت محدودية النظرة التاريخانية الغائية والمهدوية والخلاصية التي تغفل مكر التاريخ، وتتجاهل، باسم الحتمية التاريخية، دور الإرادة الإنسانية والفاعلية البشرية. إذا كان الأمر كذلك، فمن الأكيد أن أيّ محاولة لرسم ملامح مستقبل سيرورة الدنيوة الزاحفة التي تخترق مفاصل المجتمع المغربي، ولاستشفاف آفاق ومآلات سيرورة العلمانية الجزئية الصامتة التي تميز بناءه المؤسساتي وهندسته القانونية، وأيّ رغبة في استشراف وتعقب مسارات وتحولات مشهده الديني، في ظل تزايد النفوذ السياسي لحزب «العدالة والتنمية»، ليست بالعملية السهلة والميسرة. فكل محاولة في هذا الاتجاه، لا بد لها أن تستحضر إمكان النكوص والرجوع إلى الخلف؛ وقبل هذا وذاك، عليها أن تتسلح بعقل تركيبي يبتعد عن الابتسار والتجزيء والاختزال. بتعبير آخر، يجب أن تستمسك برؤية شاملة، لا تستحضر فقط الديناميات الاجتماعية والثقافية الجارية بالداخل والخارج ـ على اعتبار أن المجتمع المغربي لا يدور في فلكه الخاص، ولا يعيش في عزلة عمّا يجري في محيطه الإقليمي والدولي ـ ولا تأبه فقط بطبيعة موازين القوى السائدة بين القوى الحداثية والمحافظة داخله؛ بل تلتفت أيضاً لطبيعة السلطة السياسية في المغرب، وبشكل خاص للموقع السياسي ـ الديني المركزي الذي تحظي به المؤسسة الملكية في النظام السياسي العام. فلا مناص إذاً، في ضوء هذا المنظور التركيبي، من استحضار المعطيات التالية:

أولاً: كون المؤسسة الملكية هي التي ترسم السياسات العامة للدولة، وتحدد توجهاتها واختياراتها الاستراتيجية الكبرى، بينما يتنافس بقية الفاعلين السياسيين حول طرائق وكيفيات تدبيرها الإجرائي ـ التنفيذي. هذا يعني أن هامش المناورة السياسية لدى حزب «العدالة والتنمية»، في ظل هذا الواقع الدستوري والسياسي والديني، يظل ضعيفاً حتى لو استأثر لوحده بالتدبير الحكومي. ذلك أن رغبته في إطلاق أيّ دينامية إصلاحية أو تغيير سياسي جذري على مستوى السياسة الدينية أو السياسات العامة ـ في حالة وجود هذه الرغبة طبعاً ـ لا بد من أن يكون مآلها الانكسار على صخرة الصلاحيات الدستورية الواسعة التي تتمتع بها المؤسسة الملكية التنفيذية ودورها المحوري في الحقل السياسي، بل وتحكمها فيه. مثله في ذلك مثل الحقل الديني الذي لا يسمح فيه الملك، استناداً إلى مرجعية إمارة المؤمنين، لأيّ فاعل ديني أو سياسي آخر منافسته فيه، ومنازعته في مشروعية احتكاره له والاستئثار بالقرار داخله.

ثانياً: على خلاف الاعتقاد الدارج، لا يمكن اعتبار ارتفاع منسوب تدين المغاربة، وتضخم حضور تعبيراتهم ورموزهم الدينية في الفضاء العمومي في السنوات الأخيرة، نتيجة موضوعية للتأثير الاجتماعي والسياسي والثقافي لصعود تيارات «الإسلام السياسي»، بما فيها حزب «العدالة والتنمية»؛ بل مجرد تعبير عن ظاهرة الفردَنة الدينية التي تخترق الإسلام، على غرار باقي الأديان الأخرى، والتي تعبر عن ذاتها من خلال انبعاث وبروز الذات المؤمنة والفاعلة، التي تعتبر نفسها مركزاً مرجعياً في اختيار شكل ومضمون بضاعتها الدينية. يتعلق الأمر بإعادة تَمَلُّك الوصفة الدينية بصورة فردية، وبتدَبُّرٍ شخصي، وبهواجس دينية وروحية محضة خارج كل توجيه أو تعبئة جماعية، أي خارج كل السلط والمرجعيات والأعراف والمؤسسات بقواعدها الدينية الموروثة، مثل الأسرة أو الزاوية أو «المجلس العلمي الأعلى» أو أحزاب «الإسلام السياسي»... إلخ. بلغة أخرى، فهذا النمط من التديُّن، الذي له منطقه الخاص وحيثياته السوسيو ـ تاريخية المحددة المرتبطة بما تسميه هرفي ليجي «المعضلة الدينية للحداثة» كما أوضحنا ذلك سلفاً، يتم في منأى عن كل المشاريع السياسية ـ الدينية، وعن كل مدارات ورهانات التنافس والصراع حول السلطة والهيمنة الثقافية.

ثالثاً، إذا كانت ماجريات الوقائع التاريخية، بشدها وبجذبها، بددت أوهام دُوكْسَا (Doxa) الحداثة، وقوضت مسلّمات سرديتها المهيمنة التي تنظر للدين والحداثة ككتلتين صلبتين مترافضتين، فإن الانتشار التدريجي والمتسارع للعلاقات والقيم الرأسمالية بالمجتمع المغربي، وانخراطه في أتون سيرورة تحديثية قسرية ومكثفة ـ ارتفع إيقاعها بصورة غير مسبوقة في ظل العولمة الكاسحة ـ واحتكاكه بما يقع خارج حدوده بفضل تكنولوجيا الاتصال؛ لا بد من أن يغذي شعور الفرد بفرادته وبتميزه، ويوسع هوامش حريته في إختيار نمط حياته، ويولد لديه نزوعاً قوياً نحو التمرد على تلك الوضعيات التي تجعله مجرد صدى لصوت الجماعة تبتلعه وتنطق باسمه، من جهة. ومن جهة أخرى، ستعمل هذه

التحولات على «خلق عالم دلالي ورمزي تغيب فيه القيم الكبرى والمعاني الغائية العليا» (سبيلا، 2000: 47) التي كانت توجه ذاته الجماعية وتؤطر نظامه الرمزي، وستساهم في تعميق اهتزاز وقلقلة نقاط استدلاله، وفي زرع حالة من القلق واللايقين لديه. فبالقدر الذي ستساهم هذه التحولات الهيكلية في تعميق تحرر المغاربة من منظومة روابطهم الأولية الموروثة والعصبوية والمغلقة، وفي خلق بيئة مغذية لبزوغ مفهوم الفرد ـ المواطن، ومن ثمة في توفير حاضنة ملائمة لدمقرطة الحياة الخاصة والعامة، مع ما يعنيه ذلك من تحرر هذه الأخيرة (أي الحياة العامة) من سلطة المؤسسات الدينية؛ بالقدر نفسه ـ أي على أرضية هذه التحولات وفي كنفها ـ الذي ستتعمق حاجتهم إلى الدين كصورة من صور الممانعة الأنطولوجية ضد إحساسهم بضياع «آفاق المعنى» وبانخساف الغايات النهائية، وكترياق قادر على تزويدهم بنوع من التوازن والتماسك ضد جرافة التفكك والاقتلاع التي تهدد نسيجهم الكياني، وعلى إضفاء معنى معين على حياتهم، وحل لغز موتهم، ومصيرهم، ومرضهم، وخوفهم وفشلهم.

نتأدى من سياق الاستدلال السابق التشديد إلى خلاصة مركزية، هي أن سيرورة كثافة إقبال المغاربة على مختلف أشكال التديُّن الفردي ستستمر في السير جنباً إلى جنب مع سيرورتي الدنيوة والعلمانية اللتين تتصاعد وتيرتهما تدريجياً وبصمت، بحيث لن يستطيع تزايد النفوذ السياسي لحزب «العدالة والتنمية» فرملتهما. أكثر من ذلك، لن نجازف إذا قلنا إن الفرامل الأيديو ـ سياسية لهذا الحزب تبدو على وشك التلاشي، ليس فقط من شدة احتكاكها بتدبير الشأن العام الذي جعلها منزوعة الأشواك وناعمة الملمس؛ بل أيضاً نتاج ارتطامها بصخرة واقع سيرورتي الدنيوة الزاحفة والعلمانية الجزئية الصامتة اللتين أصبح الحزب يعتبرهما أمراً واقعاً فرضته التحولات المجتمعية. ومن ثمة، فقد أدمج هاتين السرورتين ضمن خانة القيم التي لا تكتسب، في نظره، مشروعيتها من استنادها إلى الأكثرية المجتمعية، بل مما يسميه «دينامية التدافع المجتمعي ودرجة التفاعل معها وتحكيمها» (حما وشوطي، 2016: 34). لهذا يبدو أن الاقتناع بكون الدنيوة والعلمانية في المغرب سيرورتين لا رجعة فيهما، هو الذي جعل الحزب يتخلى عن تعريف نفسه كحزب إسلامي، فأصبح يؤكد في أدبياته، منذ مؤتمره الخامس الذي انعقد في نيسان/أبريل سنة 2004، كونه حزباً سياسياً بمرجعية إسلامية؛ ويبادر إلى التنصيص خلال أطروحة مؤتمره الوطني السابع المنعقد سنة 2012 على مبدأ حرية الاعتقاد؛ ويوافق، سنة 2015، على انضمام المغرب للبروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المعروفة بـ «CEDAW»، بعد أن كان رافضاً رفضاً قطعياً للعديد من بنودها؛ ويقبل بانضمام غير المحجبات إلى صفوفه وبترشح بعضهن باسمه. ويبدو أن الأمر نفسه هو الذي دفع أحمد الريسوني، الرئيس السابق للجناح الدعوي للحزب «حركة التوحيد والإصلاح»، وأحد أبرز وأشرس رموز القوى المحافظة بالمغرب، إلى الموافقة على مطلب إلغاء الفصل 222 من القانون الجنائي الذي يجرّم الإفطار العلني خلال نهار رمضان.

المراجع

أوريد، حسن (2016). **الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب**. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.

باسكون بول (1986). «زرع النماذج وغياب التجديد.» حوار. ترجمة مصطفى الحسناوي، بيت الحكمة، العدد 3، تشرين الأول/أكتوبر.

بنسعيد، سعيد (2007). **الشباب والحجاب في المغرب: دراسة سوسيولوجية**. الرباط: الجمعية الديموقراطية لنساء المغرب.

حما الحسين ويحيى شوطى (2016). «حوار مع الأستاذ الباحث بلال التليدي.» **الحريات الفردية في الفضاء العام: مقاربة تحليلية**. سلسلة ملفات بحثية، العدد 1، أيلول/سبتمبر.

حنفي، ساري (2019). «الدولة العربية في عصر مابعد العلمانية.» في: طارق متري وساري حنفي (محرران). **الدولة العربية القوية والضعيفة: المآلات بعد الانتفاضات العربية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون.

دوبريه، ريجيس (1986). **نقد العقل السياسي**. ترجمة عفيف دمشقية. بيروت: منشورات دار الآداب.

الديالمي، عبد الصمد (2009). «في نقد التطرف الجنسي: رد على الريسوني ومن معه.» 21 آذار/مارس، <http://dialmy.over-blog.com/>.

رشيق، حسن (2013). «الملك، أميرُ المؤمنين ورئيس الدّولة.» ترجمة مصطفى النحال. **الاتحاد الاشتراكي**: 22 آذار/مارس.

سبيلا، محمد (2000). **النزعات الأصولية والحداثة**. الرباط: منشورات رمسيس. (سلسلة المعرفة للجميع)

طرابشي، جورج (2004). «لكن لماذا الاستعصاء العربي على موجة من الديموقراطية اجتاحت العالم؟.» **الحياة**: 27 حزيران/يونيو، <http://www.alhayat.com/article/1212039>.

طوزي، محمد (1999). «الدين والسياسة: بعض الاعتبارات العامة.» ترجمة حسن العمراني، **نوافذ**: العدد 5.

كازانوفا خوسي (2005). **الأديان العامة في العصر الحديث**. بيروت: مكتبة الفكر الجديد.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (2019). «منجزات مديرية المساجد من 2003 إلى 2016.» <http://www.habous.gov.ma/>.

وزارة الثقافة والاتصال (2016). «نتائج الانتخابات التشريعية ـ 7 أكتوبر 2016.» <http://www.maroc.ma/ar/>.

وزارة الثقافة والاتصال (2019). «العمليات الانتخابية». <http://www.maroc.ma/ar/content/>.

Amiraux, Valérie (2004). «Expertises, savoir et politique: La Constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne.» dans: Bénédicte Zimmermann (dir.). *Les Sciences sociales à l'épreuve de l'action*: *Le Savant, le politique et l'Europe*. Paris: EHESS.

El Ayadi, Mohammed, Hassan Rachik et Mohamed Tozy (2007). *L'Islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Editions Prologues.

Babès, Leïla (1997). *L'islam positif: La Religion des jeunes musulmans de France*. Paris: L'Atelier/Edition Ouvrières.

Baubérot, Jean (2013/2). «Sécularisation, Laïcité, Laïcisation.» *Empan:* no. 90.

Baubérot, Jean (2009). «Sécularisation et laïcisation.» dans: Haneda Masashi (dir). *Sécularisations et laïcités*. Tokyo: University of Tokyo Center of Philosophy.

Beckford, Arthur James (2013). «Nouveaux mouvements religieux.» dans: Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Quadrige/PUF.

Berger, Peter Ludwig (2001). «La Désécularisation du monde: Un point de vue global.» dans: Peter Ludwig Berger (dir), *Le réenchantement du monde.* Paris: Bayard, 2001.

Campiche, Roland J. (1997). *Cultures, jeunes et religions en Europe*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Cipriani, Roberto (1981). «Sécularisation ou retour du sacré?.» *Archives de sciences sociales des religions*: vol. 2, no. 52.

Coulmont, Baptiste (2011). *Sociologie des prénoms.* Paris: La Découverte (Coll. «Repères»)

Courbage, Youssef et Emmanuel Todd (2007a). *Le Rendez-vous des civilisations*. Paris: Seuil.

Courbage, Youssef et Emmanuel Todd (2007b). «Non, le choc des civilisations n'aura pas lieu.» *Les Echos.fr*, Le 1 Novembre. <http://archives.lesechos.fr/>.

Debray, Régis (1993). «Un mythe occidental.» *Le Courrier de l'UNESCO*: no. 46, décembre.

Debray, Régis (2001). *Les Diagonales du médiologue: Transmission, influence, mobilité.* Paris: Bibliothèque nationale de France.

Debray, Régis (2019). *L'Europe fantôme*. Paris: Gallimard. (Coll. Tracts)

Dobbelaere, Karel (2008). « De la sécularisation.» *Revue théologique de Louvain*: 39e année, fasc 2.

Durkheim, Emile (1968). *Les Formes élémentaires de la vie religieuses: Le Système totémique en Australie*. 5ème éd. Paris: PUF.

Gauchet, Marcel (1998). *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard.

Glock, Charles Young (1965). «Y-a-t-il un réveil religieux aux Etats-Unis.» dans: Raymond Boudon et Paul Lazarsfeld (dirs.). *Le Vocabulaire des sciences sociales*: *Concepts et indices.* Paris: La Haye Mouton and Co.

Habermas, Jürgen (2008). «Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?» *Le Débat*: no. 152.

HCP (2019). «Population du Maroc par année civile (en milliers et au milieu de l'année) par milieu de résidence: 1960 – 2050», <https://www.hcp.ma/>.

HCP (2014). «Le Budget-temps ou l'enquête Nationale sur l'emploi du temps au Maroc 2011/2012: principaux résultats», <https://www.hcp.ma/>.

Hervieu-Léger, Danièle (2004). «La Dérégulation des religions.» dans: Charles Yves Zarka (dir). *L'islam en France*. Paris: Quadrige/PUF.

Hervieux-Léger, Danièle (1999). *La Religion en mouvement: Le Pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.

Hervieu-Léger, Danièle (1996). «La Religion des Européens: Modernité, religion, sécularisation.» dans: Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dirs.). *Identité religieuse en Europe*. Paris: La Découverte.

Hervieu-Léger, Danièle (1996). «Introduction,» dans: Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dirs.). *Identité religieuse en Europe*. Paris: La Découverte.

Hervieux-Léger, Danièle (1993). *La Religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, Danièle et Françoise Champion (1986). *Vers un nouveau christianisme?: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Le Cerf.

Kepel, Gilles (1991). *La Revanche de dieu: Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Le Seuil.

Khosrokhavar, Farhad (2004). «L'apprivoisement des radicaux,» dans: Charles Yves Zarka (dir). *L'islam en France*. Paris: Quadrige/PUF.

Kilani, Mondher (2004). «Femmes, religion et Islam : De quelques constructions hégémoniques» dans: Isabelle Taboada-Leonetti (dir.). *Les Femmes et l'islam: Entre modernité et intégrisme*. Paris: L'Harmattan.

Lambert, Yves (2000). «Le Rôle dévolu à la religion par les Européens.» *Sociétés contemporaines*: no. 37.

Mantoussé Marc et Gilles Renouard (2006). *100 Fiches pour comprendre la sociologie*. 3ème éd. Paris: Editions Bréal.

Rodinson, Maxime (2003). *La Fascination de l'islam.* Paris: La Découverte/Poche.

Roy, Olivier (2005). *La Laïcité face à l'islam*. Paris: Stock.

Roy, Olivier (1992). «Les Voies de la ré-islamisation.» *Pouvoirs*: no. 62, «L'Islam dans la cité» septembre.

Saïd, Edward (1980). *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil.

Tank-Storper, Sébastien (2013). «Modernité religieuse,» dans: Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger. *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Quadrige/PUF.

Tshannen, Olivier (2001). «La Réévaluation de la théorie de la sécularisation par la perspective comparatiste Europe latine Amérique-latine.» dans: Jean Pierre Bastien (dir.). *La Modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine-Amérique latine*. Paris: Karthala.

Willaime, Jean-Paul (2001). «Unification européenne et religions,» dans: Jean Baudouin et Philippe Portier (dirs.). *La Laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

World Values Survey (2011). «WV6 Results: Morocco 2011», <http://www.worldvaluessurvey.org>.

صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية

تونس: فرادة عربية

صفوان المصري



416 صفحة

الثمن: 18 دولاراً

بدأ الربيع العربي في تونس وانتهى بها؛ ففي منطقة يشوبها القمع الوحشي والكوارث الإنسانية والحروب الأهلية، أفسحت ثورة الياسمين التونسية وحدها الطريق أمام تحوّل سلمي إلى ديمقراطية فاعلة؛ فخلال مدة لا تتجاوز السنوات الأربع، أقر التونسيون دستوراً تقدمياً، وأجروا انتخابات برلمانية منصفة، ونصّبوا أول رئيس منتخب ديمقراطياً في تاريخ البلاد. لكن هل تجنّبت تونس ببساطة المصائب التي أصابت جيرانها، أم كانت تتميّز بسمات خاصة جعلت البلاد حالة خاصة؟

في **تونس: فرادة عربية**، يستكشف صفوان المصري العوامل التي كوّنت التجربة الخاصة للبلاد؛ فهو يتتبع تاريخ الإصلاح في تونس في مجالات التعليم والدين وحقوق المرأة، ويجادل في أن بذور المجتمع الليبرالي والديمقراطي نسبياً اليوم زُرِعت قبل مدة طويلة تصل إلى منتصف القرن التاسع عشر. كما يجادل في أن تونس ليست نموذجاً يمكن تكراره في بلدان عربية أخرى بقدر ما هي فرادة، إذ إن تاريخها في العمل الإصلاحي وضَعَها على مسار منفصل عن سائر المنطقة. ويستكشف السرد أفكاراً تتعلق بالهوية، والعلاقة بين الإسلام والمجتمع، والدور المهيمن للدين في تشكيل الأجندات التعليمية والاجتماعية والسياسية في المنطقة. واستناداً إلى مقابلات مع عشرات الخبراء والقادة والناشطين والمواطنين العاديين، وإلى جمع كتلة غنية من المعرفة، يقدم المصري رواية حساسة، وشخصية أحياناً كثيرة، تمثل عاملاً حاسماً في فهم لا تونس فحسب بل العالم العربي الأعرض كذلك.

مراجعات كتب

Bruno Latour

Changer de société - refaire de la sociologie

(Paris: La Découverte, 2006). 400 p. (Collection «Armillaire»)

[Version traduite de l'anglais par Nicolas Guilhot de *Re-assembling the Social: An Introduction to Actor-network Theory*. New York: Oxford University Press, 2005].

تغيير المجتمع: إعادة تشكيل السوسيولوجيا(*)

عايدة بنكريم(**)
باحثة من تونس.

تمهيد

تتمحور أعمال برونو لاتور حول مساءلة العلوم وعلاقاتها بالمجتمع. تشبه مسيرة لاتور العلمية إحدى الحكايات المُتخيّلة للكاتب الأرجنتيني جورجي لويس بورخيس (Jorge Luis Borgès) حول مكتبة بابل La Bibliothèque de Babel (dans Fictions)، حيث يتخيل بورخيس مكتبة لا مُتناهية، مركزها في قاعة ما ومُحيطها تستحيل معرفة مداه. إنها مكتبة بسعة الكون توجد فيها جميع الكتب الممكنة، ومع ذلك يوجد بين أروقتها نوع من البشر دائمي القلق يبحثون عن كتاب الكتب، الكتاب الذي يحلّ جميع الألغاز، إنه سعي الإنسان الأزلي نحو الحقيقة، إذ هو حين لا يجد الكتاب الذي يبحث عنه يكتبه.

مقدمة

يقترح برونو لاتور في كتابه الموسوم **تغيير المجتمع: إعادة تشكيل السوسيولوجيا** مُقاربة جديدة للتفكير في علم الاجتماع انطلاقاً من تقديم تعريفات جديدة للاجتماعي وللمجتمع مُغايرة لتلك التي قدّمتها إلى حدّ الآن السوسيولوجيا الكلاسيكية. واعتمد لاتور في وضع أسس نظريته السوسيولوجية، إلى جانب أعمال بحثية نظرية وميدانية سابقة ـ وإن صحّ القول أنّ الخالق يعود إلى هواجسه بصور مُختلفة فإنّ لاتور ينطبق عليه هذا القول، إذ هو في هذا الكتاب يعود إلى مُناقشة ما طرحه في مقال سابق (Latour, 1994: 587-607) نشره سنة 1994 ـ على أعمال مُشتركة مع باحثين ساهموا في صوغ نظرية الفاعل ـ الشبكة: (l'Acteur réseau)

(*) ترجمة العنوان وبعض المقاطع قام بها كاتب المقال.

(**) البريد الإلكتروني: benkraiemaida@gmail.com.

سواء انطلاقاً من نظرية الترجمة لميشال كالون (Michel Callon) وجون لوي (John Law)، أو بالعودة إلى مقاربات ومناهج مشابهة للوك بولتانسكي (Luc Boltanski) ولوران تيفينو (Laurent Thévenot)، أو الإثنو ـ ميتودولوجيا لهارولد غارفينكل (Harold Garfinkel)، مُستلهماً أفكاره بصورة أساسية من أعمال غابريال تارد (Gabriel Tarde)[1] عادّاً إياه مؤسّس نظرية اجتماعية بديلة لتلك التي وضعها إميل دوركهايم (Emile Durkheim) (ص 22 ـ 25).

يمثل السرد والسخرية والاستعارة، الأسلحة المفضلة لدى الكاتب الذي يأخذ القارئ داخل دوّامة أفكار وتفكير. ويستعمل لاتور اللغة «الجميلة» لصوغ معرفة سوسيولوجية تُتّهم بأنها خارج «اليقظة الإيبيستمولوجية» التي تفرضها «الموضوعية» الدوركهايمية؛ إذ يرى بعض المحافظين من أهل الاختصاص أنّ دونها (الموضوعية) تُصبح المعرفة الاجتماعية أدباً رخواً لا علم فيه. غير أنّ لاتور يرى أنّ الموضوعية في المعرفة السوسيولوجية لا تُقاس بتوسّط نمط كتابة يُحاكي ما يظنه البعض سرّ العلوم الطبيعية، وإنما في كتابة ترسم الأشياء بالدقة الكافية التي تجعلها (الأشياء) تُمَوْضِع ما يُقال عنها» (ص 182). إذاً يرفض لاتور موضوعية شكلية متطاولة على زخم الذاتي وتلويناته. ويدعو إلى تجاوز موَضوعية، على حدّ تعبير الطاهر لبيب، مكمّمة بالكميّ، مسكونة بهوس التقني ومنحسرة فيه (لبيب، 2014: 448 ـ 449). ورغم أنّ السرد والحكايات والأمثلة والاستعارات، فيها، حسب البعض، خروج عن الصرامة العلمية وعن قواعد المعرفة الاجتماعية، وأحد تعبيراتها اللغة السوسيولوجية، إلّا أنّ لاتور اختار أن يكتب خارج ثنائية الموضوعي والذاتي، مُستعملاً الحسّ والحدس والذكاء والخيال والمجاز، فالمعرفة السوسيولوجية الجيدة على حدّ تعبيره هي تلك التي تُصاغ جيّداً (ص 182). فالتقارير المكتوبة هي مخابر العلوم الاجتماعية وإذا كان علينا أن نعتمد هذا التوازي، أليست الطبيعة الاصطناعية للمخابر هي التي تمكننا من الوصول إلى معرفة موضوعية؟ إنّ استعمال لغة الواقع المُعقّد وبلاغته ورموزه دليل على ثراءٍ وقُدرة على المُحاورة، وهذه ميزة لاتور، فهو يكتب بلغة غير مُنغلقة ذات معانٍ مُتعدّدة كما لو أنه يريد أن يجعل من الكتابة الأدبية العلمية تجربة وطريقة لتوضيح علبة الأفكار التي ستكون الخيط الناظم للكتاب. وهي مُحاولة للتخلّص من النزعة الآسرة للسوسيولوجيا الكلاسيكية، والهروب من هيمنة «موضوعية» دوركهايم. لقد جرت العادة في الكتابة السوسيولوجية التمسّك بالفكرة دون الصيغة، حيث يُفكّر الباحث في علم الاجتماع ثمّ يكتب وكأنّ التفكير السوسيولوجي لا يكون إلّا خارج الصيغة الأدبية الجميلة التي حطّمتها شروط البرهنة والمُحايدة التي فرضتها الثقافة السوسيولوجية.

(1) غابريال تارد (1843 ـ 1904). منافس إيميل دوركهايم ومُخترع نظرية «التقليد» (l'imitation). ذكر اسمه مرجعاً من طرف علماء اجتماع فرنسيين من أمثال ريموند آرون وفلاسفة من أمثال جيل دلوز. ويُعدّ أحد مؤسسي علم الاجتماع الفرنسي الذين وقع تجاهلهم بسبب المُنافسة القوية للمدرسة الدوركهايمية. انظر: (Carof, 2007; Besnard et Borlandi, 2000: 219-255).

هذا ويتبع لاتور منهج الأنثروبولوجي، ويستعمل لغة الناس فتبدو مُفرداته أثناء الوصف والسرد منتمية إلى لغة أدبية جميلة وممتعة، قلّما نجدها في النصوص السوسيولوجية. ويبدو أن لاتور، بهذا العمل، انتقل من وضعية الباحث إلى وضعية الشاهد عن الإضافة التي يقدّمها لعلم اجتماع العلم وللسوسيولوجيا عامة، بتأسيسه أنماطاً جديدة للكتابة والتفكير.

إنّ القارئ وهو يتجوّل داخل فصول الكتاب يكتشف رغبة جامحة لدى الكاتب والمنظّر والمحاور، لفرض نفسه رجلَ مجادلات كبرى لا فقط للتقليد الفرنسي للسوسيولوجيا الكلاسيكية وإنما أيضاً للسوسيولوجيا النقدية لبيار بورديو ولعلم اجتماع العلم ولتيار سوسيولوجيا المعرفة العلمية ولروبرت مرتون (Robert King Merton) على وجه التحديد (ص 137).

أولاً: من سوسيولوجيا الاجتماعي إلى سوسيولوجيا التوليفات

للمُقدّمة أهمّية بالغة على طريق التوصل إلى الإمساك بطريقة تفكير المؤلف. فمنهجية برونو لاتور تحمل ذاك الأسلوب الذي يربط المناقشات النظرية بالمُعاينة الميدانية للعلم وهو يشتغل داخل مختبر في حالة إلهام مستمر. وما نحن مُقدمون عليه، في هذه القراءة، هاجسه الأول الإمساك ببعض عناصر الأسئلة التي تُشكّك في أهمّ ثوابت المعرفة السوسيولوجية، أما هاجسه الثاني فهو فهم الطريقة التي كَتب بها لاتور «سوسيولوجياه» من زاوية المتن النظري، أي البراديغم، وتحسّس إن كان هناك ربط ممكن بين السياقات السوسيو ـ ثقافية، أي الجغرافيا الاجتماعية للكاتب، ونمط تفكيره وكتابته. فطرائق التفكير وأنماط الكتابة ترتبط بشروط إنتاجها، وتحكمها ضغوط تاريخية ومناخ ثقافي واجتماعي، ونزاعات معرفية وعلاقات هيمنة. وتاريخ العلوم الاجتماعية يشهد على تنوّع المدارس والبراديغمات وموازين القوة المعرفية التي تدفع الباحث في علوم الاجتماع باتجاه اختيار نظرية دون أخرى وأنماط في الكتابة والتفكير دون أنماط أخرى.

يُشبّه لاتور كتابه بـ «دليل سفر داخل عَالَم يتصف بالبداهة والغرابة في آن واحد» (ص 29)، وفي الحقيقة يمثّل الكتاب أكثر من ذلك، بل هو مُقدّمة عامة لمن يريد اتباع نظرية الفاعل ـ الشبكة لاستكشاف العَالَم الاجتماعي. إذ يُحاول لاتور البرهنة على خصوبة مُقاربته «البنائية والسياقية للعلم» (ص 134) انطلاقاً من طرح مجموعة من الأسئلة: ما هو «المجتمع»؟ ماذا يعني مصطلح «اجتماعي»؟ لماذا نقول إنّ هذا النشاط العلمي له «بعد اجتماعي»؟ كيف يمكن أن نؤكّد وجود «عوامل اجتماعية» في مشهد ما؟ ما هي المعايير التي تجعلنا نقول إنّ هذه الدراسة الاجتماعية جيدة؟ كيف نغير مسار المجتمع؟

ويجيب لاتور عن هذه الأسئلة مُدّعياً أنّ في أجوبته إعادة تكوين للسوسيولوجيا. وهو بذلك يُسدي ضربات، قد تبدو للبعض موجعة، لأسس علم الاجتماع الكلاسيكي، فاتحاً ثغرات داخل ما يُطلِقُ عليها «سوسيولوجيا الاجتماعي» (الاجتماعي رقم 1) التي تُركّز اهتمامها على دراسة

«الأبعاد الاجتماعية» للظواهر، لصالح «سوسيولوجيا التوليفات» Sociologie des) (Associations (الاجتماعي رقم 2)، التي تهتمّ بدراسة حركة «توليفات» الفاعلين، التي تتشكّل من مجموعات بشرية وغير بشرية، غير مُستقرّة ولكنها، ونتيجة لعمل متواصل من الربط ورسم الحدود، تأخذ ما يعتبره لاتور مجازاً شكل شبكة (ص 17).

وتعتبر مسألة التغيير من أهمّ نقاط الاختلاف بين سوسيولوجيا لاتور والسوسيولوجيا الكلاسيكية فـ «بالنسبة إلى علماء اجتماع الاجتماعي، يمثل النظام القاعدة، بينما يمثل الانهيار أو التحوّل أو الإبداع الاستثناء، أمّا بالنسبة إلى علماء اجتماع التوليفات، التجديد هو الذي يمثّل القاعدة، وما يُفترض أن يُخضع للدراسة ليست الاستثناءات التي تطرح تساؤلات، بل الأشكال المختلفة لحالات الاستقرار طويلة المدى ومتسعة الامتداد» (ص 53). وهكذا يُضيف لاتور تعريفاً آخر للاجتماعي «باعتباره لا مجالاً مخصوصاً وإنما حركة متميزة جدّاً من إعادة التجميع[(2)] وإعادة التأليف» (ص 14). فلم يعد الاجتماعي «صمغاً قادراً على جمع ما لا تستطيع الصموغ الأخرى جمعه، وإنما هو ما وقع تجميعه من طريق روابط مادية أخرى» (ص 12).

يتمفصل الكتاب حول ثلاثة محاور أساسية: كيفية نشر السجالات حول العَالَم الاجتماعي (الجزء **الأول**)، ثمّ دراسة الطريقة التي يستعملها الفاعل العلمي لتجاوز حالة الشكّ التي تفرضها السجالات (الجزء **الثاني**)، و**الثالث** طرائق التفكير في «تأليف» المُشترك (الخاتمة).

يدعونا الجزء الأول من الكتاب إلى رفض التصنيفات الجاهزة التي شكّلها علماء اجتماع الاجتماعي (الاجتماعي رقم 1)، والاستعاضة عنها بتتبّع سلاسل السجالات التي تتعلّق بتشكّل العَالَم الاجتماعي. ويعني ذلك القيام بالعمليات التالية: **أولاً**، التدقيق في عملية تركيب سلاسل المجموعات التي تُكوّن العَالَم الاجتماعي (حالة الشكّ عدد 1)؛ و**ثانياً**: مُعاينة مُختلف العناصر المُشاركة في الفعل؛ يعني «حين نتحرّك من يتحرّك معنا؟» (حالة الشك عدد 2) (ص 64)، ذلك أن مصادر الفعل حسب لاتور هي أيضاً بحاجة إلى التأكيد إذ «الفاعل لا يتحرّك إرادياً وإنّما هناك من يُحرّكه» (ص 67). و**ثالثاً**: إظهار الأدوار التي تقوم بها الأشياء داخل تلك المجموعات، بتوسيع سلاسل الفاعلينَ، إذ «الأشياء أيضاً تُشارك في الفعل» (ص 101) (حالة الشك عدد 3)؛ و**رابعاً**: تتبع أثر المنازعات العلمية التي تسبق ظهور واقعة يُفترض أنها غير قابلة للنقاش لتأكيد مبدأ «البناء الاجتماعي للوقائع العلمية» (حالة الشك عدد 4)؛ و**أخيراً** تقديم جرد دقيق ومُفصّل للواقع المبحوث فيه (حالة الشك عدد 5).

وحين يتأكّد إمساك الباحث بسلاسل العناصر غير المُتجانسة التي تُشكّل العالَم الاجتماعي، تنطلق عملية رسم حدود التوليفات (الجزء الثاني من الكتاب). ولئن تركّز الجزء الأول على استعارة مُصطلح «السائل» لإبراز الطابع غير المُستقر

(2) نستعمل مصطلح «إعادة التجميع» لترجمة réassembler. (ص 17).

للتوليفات، فإنّ الجزء الثاني يستعمل اصطلاح «توبوغرافيا» لتوصيف «العالم الاجتماعي المُسطّح» ورسم حدود هذه التوليفات. فحسب لاتور، لا يُمكن إبراز تأثير بعض العناصر على عناصر أخرى إلا باستعمال هذا المفهوم. إذ باتباع الفاعلين ذواتهم داخل توليفات قابلة للرسم يتوصل الباحث إلى بسط الثنايا وإظهار علاقات القوة والهيمنة داخل تلك التوليفات. وحتى يتوصّل إلى رسم الخارطة الاجتماعية، يطرح لاتور للنقاش فكرة عَالَم اجتماعي مُسطّح يتكوّن من مواقع محلية مترابطة بوجه أو بآخر.

وهكذا، وبالنسبة إلى فحوى الجزء الثالث من الكتاب، يكون الإمساك بالكلّي انطلاقاً من تبيئته في المحلّي (Localiser le Global)؛ وفي المقابل ينبه لاتور إلى أنه يجب عدم اختصار المحلّي في التفاعلات وجهاً لوجه (Face à Face)[3]، وإنما يتوجب التطرّق إليه من خلال ارتباطاته بمواقع محلية أخرى بحيث يعاد توزيع المحلي في الفضاء (Redistribuer le Local)، إذ يتركّز اهتمام سوسيولوجيا لاتور على الروابط بين المواقع أكثر منها على المواقع (Connecter les Sites). وبذا نرى أنه، وبينما تتابع نظرية الفاعل ـ الشبكة رسم الروابط بنحو دائم ومُتجدد، تكون سوسيولوجيا الاجتماعي قد قامت بتسييج العَالَم الاجتماعي بصورة نهائية ومُسبقة. وتتبدّى من خلال هذا الربط بين الوقائع وسياقات إنتاجها المحلية الخاصية الأساسية للنظرية اللاتورية: البنائية الاجتماعية (Constructivisme). فمُقاربة لاتور تسمح بتوصيف تأثير السياق في سيرورة إنتاج واقعة اجتماعية محددة، ولكن أيضاً وبصورة أكثر عمقاً وصف الكيفية التي بها يترك هذا التأثير آثاراً ثابتة على تلك الواقعة بحيث لا يمكن فهم معناها بوضوح كامل من دون العودة إلى سياقات إنتاجها محلياً.

في الخاتمة يزعم لاتور أنه يقوم بإعادة تأهيل سوسيولوجيا الاجتماعي وبالنسبة إليه، «لا يتأتى المشكل من عدم وضوح مصطلح الاجتماعي، بل من القلق الذي بدا على السوسيولوجيا بسبب عدم التمييز بين تركيب الجسم السياسي وتأليف المشترك» (ص 235)[4] ورغم إقراره بوُجود تقاطعات بين العمليتين فهو يرى أنّ الفصل بينهما أمر ضروري، لأنّ القيام بالمهمتين في آن واحد، (يعني جعل المُشترك قابلاً للرسم وتأدية دور البديل للسياسة معاً)، جعل مفهوم الاجتماعي عاجزاً عن الاستحواذ على هذا المعنى أو ذاك (ص 237).

---

(3) يُطلق لاتور على سوسيولوجيا التفاعلات تسمية الاجتماعي عدد 3 (social no. 3) ويعتبر أنّ سبب الخلط الذي وقع فيه علماء اجتماع «الاجتماعي» هو أنهم استعملوا نفس النعت (اجتماعي) للإشارة إلى ظاهرتين مختلفتين تماماً: من جهة التفاعلات المحددة في المكان والزمان ـ وجهاً لوجه ـ بين أعوان يفتقرون إلى الأجهزة ويطلق عليها لاتور (social no. 3)، ومن جهة ثانية قوة مستدامة تجعل تلك التفاعلات المؤقّتة تستمرّ وتتوسّع وهي كما سبق وأشرنا يسميها (social no. 1) (ص 99 ـ 94).

(4) يستعمل لاتور مصطلح «المشترك» (Le Collectif) عوضاً من «مجتمع». ويعرّفه كالآتي: «إنّ العناصر التي كانت تُجمّع في السابق تحت يافطة «حقل اجتماعي» ليست سوى بعض العناصر التي سيقع تجميعها لاحقاً داخل ما يُطلق عليه ليس «مجتمع» وإنما مُشترك»» (ص 25).

فما هي أهم طروحات لاتور المُثيرة للجدل وما هي الأسئلة المُحفّزة التي يُثيرها هذا الكتاب، الذي يضعنا في حالة الشكّ ليس فقط في طروحات السوسيولوجيا الكلاسيكية وإنما أيضاً في الأشكال البديلة التي يقترحها لاتور وعما هو فعلاً ممارسة بحثية سوسيولوجية؟

نناقش بداية الفكرة المركزية لنظرية لاتور وهي مبدأ التناظر المُعمّم (La Symétrie Généralisée) ثمّ نتطرّق إلى مسألة السياق وأشكال تدرّج البحث.

ثانياً: المجادلة حول التناظر المُعمّم

إنّ الفكرة الأساسية لمُقاربة «سوسيولوجيا التوليفات» لصاحبها برونو لاتور، هي تعميم مبدأ «التناظر» (Symétrie). وإذا كان دافيد بلور يتصوّر «التناظر» في استعمال الأسباب نفسها لتفسير المعتقدات الصحيحة والمعتقدات الخاطئة (Bloor, 1976: 93)، فإنّ هذا المبدأ عند لاتور وفولغار يعني التعامل على قدم المساواة ليس فقط بين الفاعلين وتصوراتهم ومعتقداتهم بل أيضاً بين أشياء الطبيعة والمجتمع (Latour and Woolgar, 1979). وبحسب لاتور وميشال كالون، وبالرغم من أنّ دافيد بلور أدّى دوراً أساسياً حيث وضع حدّاً للّاتناظر في تفسير إنتاج المعارف التي كانت تُصنّف «معارف علمية» و«معارف عادية»، فإنّ الاكتفاء بهذا المبدأ في نسخته الأصلية (صاغها بلور واستدعاها بارنز وكولنز) يبقى غير كافٍ، إذ هو يسمح بتحليل الصواب والخطأ بواسطة مقولات مُتماثلة (Identiques) ولكنها سوسيولوجيا صرفة؛ فيستثني الطبيعة وأشياءها ويُحمّل المجتمع وحده كل عبء التفسيرات. (Callon et Latour, 1985) وبالنسبة إلى لاتور تفسير وقائع علمية بعوامل اجتماعية تجربة انتهت إلى الفشل، والخلاصة التي يستنتجها أنّ هذا الفشل ليس سببه وجود نواة صلبة للوقائع العلمية تقاوم التأثير الاجتماعي، ولكن بسبب عدم الأخذ بنظر الاعتبار، عند تعريف الاجتماعي، بالدور الذي تؤديه الأشياء: «العناصر الفاعلة» (Les Actants)، التي بدونها تفقد الوقائع العلمية القدر الأكبر من معناها. فالوقائع حسب لاتور لا «تُبنى اعتباطياً»، ولكن تُبنى بعمليات تأليف بين «فواعل»[5] من البشر ومن غير ـ البشر (Latour, 1991).

تتمثل أهمية إضافة لاتور هذه، في إعطاء صفة نظرية مؤكّدة لما يطلق عليه البعد المادي للحياة الاجتماعية، وعموماً لكل كائن مغاير للمجموعات البشرية، وهي الوحيدة القادرة على استعمال اللغة وتحتل الجزء الأكبر من اهتمامات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبنحته مفهوم «العناصر الفاعلة» وبإعطائه شرعية نظرية قوية شجّع لاتور الباحثين الاجتماعيين على جعل أشياء الطبيعة والأجهزة التقنية عناصر فاعلة داخل المسائل التي يبحثون فيها. وهكذا أخرج مبدأ «التناظر المعمّم» «الفواعل» من غير ـ البشر من

(5) يوزّع لاتور الفعل بين «فواعل»: فاعلين من البشر (Acteurs) وعناصر فاعلة من الأشياء (Actants) والأعوان (Agents).

صفة تراوح بين المورد الطيّع الذي يقع توظيفه من طرف الفاعلين الاجتماعيين، والإكراه المطلق الذي لا يُتحكّم فيه (Latour, 1984).

لم يجد هذا المبدأ قبولاً لدى علماء الاجتماع. ونجد أصل المجادلة في مستوى **أوّل** بين لاتور والسوسيولوجيا بوجهيها الكلاسيكي والنقدي، وفي مستوى **ثانٍ** بينه وبين سوسيولوجيا العلوم. ومن خلال تلك المناقشات يتوضّح موقع لاتور داخل «حرب العلوم».

فبالرغم من أنّ «الأشياء» لم تكن غائبة تماماً عن تحليل الباحثين الاجتماعيين ومنظريهم؛ إذ المُعارضة لا تتأتى من وجود «الأشياء» داخل الفعل ولكن من ارتقاء تلك «الأشياء» إلى مرتبة الفاعل (ص 105)، فإنّ إضافة عناصر من غير البشر في شبكة تتضمّن أيضاً عناصر من البشر، كما تطرحه نظرية الفاعل ـ الشبكة، لقي مُعارضة من طرف السوسيولوجيا الكلاسيكية بسبب بعض الالتباس الذي قد يحصل في ما يتعلّق بمسلّمات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي ترتكز أساساً على التفكير في خصوصيات المجتمعات البشرية وتفاعلات أفرادها. فـ «الأشياء» حسب دوركهايم «لها وزنها داخل عملية التطور الاجتماعي وتؤثر في سرعتها ووجهتها، ولكنها لا تحمل بداخلها ما يستوجب رفعها إلى مُستوى الفعل. فهي المادة التي تستعملها القوى النشطة داخل المُجتمع لكنها لا تُصدر هي ذاتها عن أية قوّة نشطة. وإذاً يبقى الفعل، خاصاً بالبشر لا غير» (Durkheim, 1988: 205). ومن ثمّ، يتساءل لاتور: «كيف لفرع علمي وُلد قرناً بعد الثورة الصناعية التي تطورت بالموازاة مع الثورة التقنية أن تبقى دون «أشياء» (ص 105). وكيف لعلماء اجتماع يُعرّفون أنفسهم ماديين (Matérialistes) أن يتباهوا باستعمال «البعد الرمزي» لتحليل الروابط الاجتماعية بينما التفسير يوجد داخل الأشياء المادية التي تنسج الروابط الاجتماعية (ص 106). من منظور برونو لاتور «الأشياء» تصنع الفارق بين الإنسان والقرد (Babouins)، و«الفارق الأكثر بداهة يمرّ عبر أشياء التقنية» (ص 289).

لكنّ رفع الأشياء (أشياء الطبيعة أو أجهزة التقنية) إلى مُستوى البشر، تفترض سحب اللغة، بوصفها عنصراً فاعلاً في النشاط البشري برمَّته، لكنه فاعل ليس بالمفهوم اللاتوري، إذ هو لا يترك آثاراً مادية وإنما يترك آثاراً غير ملموسة مُستدامة في ذاكرة المجموعات البشرية. فاللغة، أو الأجهزة الإدراكية الأخرى التي تُميز البشر عن البابوان، تصنع الفارق بين البشر وغير البشر، ومن طريقها يُحصي الفاعلون من البشر «الأشياء» التي تمثّل جزءاً من التحليل فيُعطونها صفة ويضفون عليها طابعاً خاصاً ويتكلّمون بدلاً منها ويُترجمون فعلها فتتحوّل بفضلهم إلى عناصر فاعلة أو حسب تعبير لاتور «فواعل». فوجود الأشياء داخل الفعل من عدمه يبقى مُرتبطاً بالأثر المرئي الذي تُحدثه فينتبه إليها الباحث ويُدرجها ضمن قائمة «الفواعل»، أمّا حين لا تُثير انتباه المُلاحظ وتبقى صامتة تسقط عنها صفة «الفاعل» وتفقد دورها داخل التوليفة. وهكذا بفضل هذا الخيط الرفيع الذي يربطها في لحظة ما بأفعال البشر تنتقل الأشياء من وضعية الوسيط (Médiateur) إلى وضعية الواسطة (Intermédiaire). ولذا

يُركّز لاتور وكالون على دور الترجمة في جعل الأشياء تتكلّم، أي حثّها على تقديم نفسها وسرد ما هي بصدد فعله للتأثير في أفعال الآخرين من البشر وغير البشر (ص 114). وهنا يكمن فخ اللاتناظر في مبدأ التناظر المُعمّم، إذ الفاعلون الأكثر قدرة على الكلام والتعبير يهيمنون على المشهد، بينما بقية العناصر سواءٌ أكانوا من البشر قليلي التعبير أم من غير البشر يكونون في وضعية المُهَيْمَن عليه من طرف «المُتكلّمين الناطقين باسم...» (Les Portes Paroles) والوسطاء.

غير أنّ لاتور يستدرك قائلاً «إنّ إعطاء هذه الأهمية للأشياء لا يعني تقديم المادي «الموضوعي»، على «الذاتي»: اللغة والرموز والقيم والمشاعر. وإنما الهدف هو إبراز كيف أنّ الفواعل من غير البشر حين تتحرّر حركتهم، تتوسّع باطّراد مروحة الفاعلين الذين يُشاركون في الفعل ولا تتوقّف حركة الانتشار عندما يتصور الذين يعتقدون أنّ «التجسيد» والتشييء» و«الموضعة» هي مجرّد وصم مُهين، و«إن كان اقتحام سوسيولوجيا الفاعل الشبكة يمثّل صعوبة، فذلك لأنها تدّعي مسح جميع سلاسل التوليفات دون التركيز على الحرب الدائرة بين الموضوع والذات (ص 110). ويعني التناظر بالنسبة إلى لاتور «عدم فرض لاتناظر مغلوط بين الأفعال القصدية للبشر من جهة وعالم مادي يقوم على علاقات سببية من جهة أخرى» (ص 109).

أمّا في ما يتعلّق بعلاقات السلطة والهيمنة فإنّ «سوسيولوجيا الفاعل ـ الشبكة تستعمل الروابط المادية (الأشياء) لتفسير علاقات السلطة والهيمنة، عوض استعمال السلطة والهيمنة لتفسير الظواهر، دون فهم بأي أشياء وازنة تتشكّل السلطة. فالتحليل الشبكي للسلطة يعني أن تكون الأشياء في مركز التحليل ودور الباحث إظهار اتجاهات محاملها، دون الاكتفاء بقراءة تجعل السلطة والهيمنة في حدّ ذاتها الحاوية العجيبة التي فيها يختبئ ما يجعل الفاعلين في حالة حركة» (ص 118).

أمّا المستوى الثاني من المجادلة فهي بين كولنز وييرلي من جهة، ولاتور وكالون من جهة أخرى (Collins and Yearly, 1992: 304-326). وهي منازعة مُزدوجة؛ ذات طبيعة إبيستمولوجية وسوسيولوجية في آن معاً.

هي **أولاً** إبيستمولوجية لأنّ «مسألة الاستدلال الاستقرائي هي إحدى أهم المسائل الإبيستمولوجية الكلاسيكية لعلم اجتماع العلوم، والحال أنّ هذه المسألة غائبة في المنظور الذي تمثله نظرية الفاعل ـ الشبكة. وبالنسبة إلى كولنز وييرلي فإنّ من يقبل المبدأ المسمى التناظر المعمّم يتوصل، في المبدأ، إلى ما تحت ـ لغة نابعة من الحقل المبحوث أو النصّ المُعاين، لا تسمح له بأن يتبين بأية طريقة يُشكّل الخطاب والمجتمع والطبيعة حقائق واقعية مُتشابكة ومتماسكة، وهذا الفراغ التأويلي المزعوم، والذي ترتكز عليه نظرية الفاعل ـ الشبكة، ليس بالنسبة إلى كولنز وييرلي أكثر من ارتداد نحو وصف واقعي للعلم» (دوبوا، 2008: 107).

وهي **ثانياً**، مجادلة سوسيولوجية لأن كولنز وييرلي يُؤكّدان ضرورة الإبقاء على التميز في التحليل بين «البناء الاجتماعي للمعرفة» وبين «الاشتغال الاجتماعي للآلات». وضرورة التمييز بين المُتغيرات

الاجتماعية والمُتغيرات الطبيعية والتقنية. لأنه من دون هذا التمييز تستحيل إعادة تشكيل مجال القوة الكامن تحت المظاهر، وهما يعتقدان أيضاً أنّ أنصار التناظر المُعمّم يرتكبون خطأً مُزدوجاً حين يضعون كلّ الظواهر المرئية على نفس المُستوى، أي أنهم يجعلون للفاعلين العلميين نيات من نفس تلك التي للمكروبات أو للميكروسكوبات.

ثالثاً: المجادلة حول السياقات المحلية

المجادلة الثانية التي تُثيرها نظرية الفاعل ـ الشبكة هي حول مسألة «السياق». إذ يعارض لاتور تقسيم العالم إلى مستويين ميكرو وماكرو، ويقترح بدلاً منها رؤية مسطّحة للعالم الاجتماعي (Le Monde social) تكون فيها جميع العناصر في نفس المستوى؛ سواءٌ أكانت دولاً أم أفراداً أم أشياء، وسواءٌ أكانت تنتمي إلى الماضي أم إلى الحاضر أم إلى المستقبل. وتتميز هذه العناصر بوفرة روابطها ولهذا لا وجود لسياق يحتويها، فقط روابط تصل عنصراً محلّياً معيّناً بعناصر أخرى تتموقع في نقاط موقعية أخرى وخلال أزمنة مغايرة. ولا وجود لتفاعلات مباشرة وأخرى معزولة، بل تفاعلات بين عناصر مترابطة على نحو مستقر نسبياً وبينها وبين عناصر توجد في مواقع أخرى.

وليس غريباً أن يعتمد لاتور في تصوره للسياق على أطروحة تارد (Venturini, Grauwin and Boullier, 2013: 199-233) حول علاقة الأكبر بالأصغر: فالكبير (الدول، المنظمات، الأسواق) هو حسب تارد تضخيم لما هو صغير ولكن أيضاً تبسيط له. ويفسّر ذلك بأنّ «الجملة تكون أكثر منطقاً من الخطاب، والخطاب أكثر إقناعاً من سلسلة خطابات؛ ويوجد في شعيرة دينية قدر أكبر من المنطق ممّا في مذهب ديني، وفي فصل قانوني أكثر ممّا في مجلة، وفي نظرية علمية مخصوصة أكثر ممّا في فرع علمي، ويوجد في العمل الذي يقوم به العامل قدر أكثر من المنطق ممّا في سلوكه» (ص 351). إن الميكرو يتكون من نسيج أجزاؤه غير قابلة للتجزّؤ، ولا تُقدّم إلا واحدة من خاصياتها «واجهة لنفسها» في انتظار تشكيل كلٍّ مؤقّت. يدعم الأصغرُ الأكبرَ ويجعله مُتماسكاً؛ كما يمكن للكبير أن ينكمش فيعود إلى الوضعية التي انطلق منها ولا يستطيع إلّا العودة إليها. ويستعير لاتور مُصطلح «البلازما» لتفسير تعريفه للسياق بوصفه الخلفية فيعينه على أنّه «ما لم تقع بعد برمجته، ولا قياسه، ولا تنشئته اجتماعياً، وما لم يتمّ انخراطه في سلاسل المقاييس العلمية، وما لا نستطيع تغطيته ولا مراقبته ولا تحريكه أو شخصنته» (ص 351). إذ حين ننتهي من أخذ قياسات المساحة التي تُغطيها البلازما، تنطلق عملية البحث عمّا هو خارج تلك المساحة المُغطّاة لتفسير الفعل حيث توجد مرونة لامتناهية في تأويل الأفعال. ويستأنف لاتور قائلاً «لكن ما هو خارج المساحة المُغطّاة ليس منحوتاً بمادة اجتماعية، بل العكس تماماً» (ص 352). إنها تُشبه الخلفية التي تُزوّد المشهد بالموارد الضرورية للفعل وهذه الخلفية، أو ما هو خارج البلازما، ليست مَخفية وإنما

بقيت مجهولة بحيث يُطلق عليها لاتور (الاجتماعي رقم 4). أمّا التأويل حسب لاتور فليس خاصية يحتكرها الأفراد من البشر، بل الضد تماماً، «علينا أن نُظهر قُدرتنا على قبول عدد كبير من التأويلات المُختلفة، وهذا لا يعني أنه علينا العودة إلى التفاعلات المحلية (الاجتماعي رقم 3)» (ص 353).

وعليه، وبالنسبة إلى توصيف برونو لاتور للعالم الاجتماعي، يحتلّ الميكرو كما الماكرو نفس المستوى المسطّح، وليست هناك سوى عناصر مترابطة فيما بينها. لكن ما الذي يمنع من رسم حدود حول البلازمات (جمع بلازما) التي تحتلّ هذا الفضاء المُسطّح؟ ألا يسمّى هذا «سياقاً» يحتوي أجزاء من الشبكة؟ وبما أنّ بعض التوليفات أكثر ديمومة من الأخرى، ألا يمكن بناء سلّم زمني نستطيع من خلاله تمييز بعضها من البعض الآخر؟ لا يمنع الفضاء المسطّح إذاً وجود مستويات متغايرة في التحليل ولكنه يضع أسساً مختلفة في طرائق التحليل لا غير.

النقطة الثانية التي يثيرها تصوّر لاتور للسياق، هي أنه يجب تجنّب تعريف السياق على نحو مسبق، وهنا ينطلق من خاصية مهمّة من خاصيات المنهجية الإثنية (الإثنوميثودولوجيا) حيث إنّ تفسير السياقات المتدخّلة في موضوع البحث تقود ضرورة إلى تحديد مكان وزمان الملاحظة (موقع عمل، مؤسّسة بحثية، أوقات العمل..).

رابعاً: التجديد اللاتوري في سياقه

كان برونو لاتور قد عبّر عن شكوكه حول تعريف علم الاجتماع للاجتماعي (رقم 1) منذ أعماله الأولى حول سوسيولوجيا العلوم حيث اكتشف منذ ثلاثين سنة خلال اشتغاله في مختبر روجيه غيّومان[(6)] في معهد سالك في سان دييغو أنّ «أشياء العلوم تُفسّر الاجتماعي وليس العكس» (ص 142). ولكنه في هذا الكتاب، الذي بين أيدينا، يعمّم مجادلات علم اجتماع العلوم على حقل السوسيولوجيا، ويذهب إلى أنّ «الكثير من الفروع الأخرى لعلوم الاجتماع توصلت إلى النتائج نفسها، وعلى وجه الخصوص دراسات الجندر، والحركات النسوية، وجزء من الدراسات الثقافية، والأنثروبولوجيا والاقتصاد السياسي». وهو يردّ على مُعارضيه الذين يتهمونه بافتقاد «الموضوعية» بالقول إنّه «من العيب القول إنّ هذه الأعمال مهدّدة بالبقاء سطحية ومهمشة لأنها مُتهمة بافتقاد الموضوعية العلمية» (ص 142). وهو حين يفعل هذا ينقل إشكالية توماس كون حول العلاقة بين تطوّر العلوم والباراديغم، إلى قلب المجادلات حول علم اجتماع العلوم ثم حول علم الاجتماع عامة. لقد وجد لاتور في مفهوم الباراديغم، مشروعية لإعادة تشكيل السوسيولوجيا: باراديغم جديد يحلّ محلّ باراديغم قائم.

(6) روجيه غيّومان (Roger Guillemin): حاصل على جائزة نوبل للطب الأساسي عام 1977 بالاشتراك مع أندرو شاللي (Schally) عن أعمالهما في حقل علم أعصاب الغدد الصمّ (neuroendocrinologie)، <https://fr.wikipedia.org/wiki/Roger_Guillemin>.

وتجدر الإشارة إلى أن ما يدعو إليه لاتور من مُساءلة طروحات سوسيولوجيا الرواد الغربيين ليست فريدة من نوعها. ففي خطابه في المؤتمر الرابع عشر للجمعية الدولية لعلم الاجتماع (ISA) المُنعقد في مدينة مونتريال في كندا في صيف 1998، تعرّض إيمانويل والرشاتين لما سماه ثقافة علم الاجتماع، مُركّزاً على تراث الفكر الغربي المؤسس لعلم الاجتماع في الغرب. واستشهد بثلاثة مفكّرين رواد في علم الاجتماع الغربي، وأبدى تجاه فكرهم الكثير من التحفظات والانتقادات فيقول: «حاولت أن أبيِّن الطريقة التي تفرعت عنها مقولات المفكرين المؤسسين الثلاثة: دوركهايم وماركس وفيبر، وأدعي انه بسبب ذلك نردّد بشيء من القدسية، أن هؤلاء المُفكّرين الثلاثة يمثلون علم الاجتماع الكلاسيكي. أكرر مرة أخرى أن هذه المجموعة من الطروحات السوسيولوجية ليست بالشاملة، وهي بالتأكيد ليست بالكافية في تصورها للواقع الاجتماعي. فهي تمثل نقطة بداية استوعبها مُعظمنا ونستعملها عموماً كمسلّمات غير قابلة للمساءلة والنقاش. وهذا ما سميته بثقافة علم الاجتماع. وهذا في نظري هو جوهر تراث فكرنا السوسيولوجي. وأكرر من جديد أنه تُراث حديث التكوين، وإذا كان قوياً فهو أيضا هشّ» (الذوادي، 2005: 33 ـ 60).

وقد نجد تفسيراً لما يذهب إليه لاتور من نقد للأسس النظرية لسوسيولوجيا الروّاد الفرنسيين، في رغبة علماء الاجتماع منذ مطلع السبعينيات من القرن العشرين في تفكّر علمويتهم ذاتها وإثباتها. إذ منذ لحظة تبنّي تعريف العلموية من خلال البارادیغم يُصبح محتّماً اعتبار علم الاجتماع فرعاً علمياً مماثلاً لبقية الفروع؛ أي علماً كامل الوجود، لديه جماعاته وبارادیغماته وشبكاته (Lemaine, 1980). فبأي استراتيجيا بيّن لاتور قدرة علم اجتماع العلم على التفكّر في معارف ونظريات السوسيولوجيا، أي في تطبيق مبادئ التفكير الانعكاسي على مبادئها الوصفية والتفسيرية؟

في واقع الأمر، ليست هناك غرابة في ما يطرحه لاتور، فالسياق الاجتماعي ـ الثقافي الذي تبلورت فيه أفكاره، تميز بتنوّع المُقاربات السوسيولوجية للعلوم، إذ لم يعد المشروع العلمي يُتصوّر ضمن أنموذج شمولي، بل ومنذ بداية سبعينيات القرن العشرين، وبتأثير من الحركات الاجتماعية لسنوات الستين، برزت حركة نقد اجتماعي لدور العلوم مُنادية بنزع القداسة عنها، وستُؤدّي في مجرى ثمانينيات القرن العشرين إلى ظهور عدد من التيارات الفرعية داخل علم اجتماع، ومن بين هذه التيارات ذاك الذي يتزعمه لاتور وفولغار ويتعيّن عموماً بمُصطلح «البنائية الاجتماعية». ولعلّ المُفارقة، وبرغم الفوران الفكري الذي صاحب تلك الحقبة، هي أنّ قلّة من علماء الاجتماع اهتموا، من وجهة نظر سوسيولوجية، بمجادلاتهم الخاصة؛ أي التفكّر في معارفهم ونظرياتهم وتطبيق مبدأ التفكير الانعكاسي على علومهم.

فبالنسبة إلى فولغار وآشمور (Berbrier, 1992: 178-179) مثلاً، تمثل المقاربة الانعكاسية الجذرية محاولة لإخراج علم اجتماع العلوم من بعض تناقضاته التي تنبع من تفسير الأنشطة

العلمية انطلاقاً من الأنموذج الانعكاسي الذي طورته الإثنو ـ ميتودولوجيا، في حين تظلّ نشاطات علماء الاجتماع العلوم وحدها متصوّرة وفق نموذج الاستبطان الرؤوف (Woolgar, 1988: 28-29).

إنّ ما يطرحه لاتور إذاً يتنزّل ضمن أهمّ المجادلات العلمية تلك التي كان أطلقها خلال السبعينيات دافيد بلور حول التفكير الانعكاسي؛ والتي أعاد إثارتها فولغار بصورة رئيسية في ثمانينيات القرن العشرين (Woolgar, 1988)[7]. واعتمد لاتور تصوراً للسوسيولوجيا بوصفها ممارسة بحثية تخضع لتحليل تناظري أنثروبولوجي، من أجل إعادة النظر في معارف ونظريات علم الاجتماع. غير أنّ كولنز (Collins) وهو من أنصار «برنامج النسبية الإمبيريقي» عارضه متبنياً بوضوح استراتيجيا المعارضة للتفكير الانعكاسي مُعتبراً أنها ليست من مشمولات عالم الاجتماع (Collins, 1981).

على قاعدة هذه الدينامية الاجتماعية ـ الثقافية الواسعة التي ميزت مطلع سبعينيات القرن العشرين، والذي صاحبه فوران في علم اجتماع العلوم، يمكن أن نفهم المشروع العلمي لبرونو لاتور الذي يرتبط بصورة وثيقة بمطالبات الحركات الاجتماعية لستينيات القرن العشرين[8] والتي فتحت الطريق نحو تعيين «علم العيش المُشترك»[9]: «فالتعايش داخل عالم يتميز من جهة، بالتزايد المُطرد لعدد المُرشّحين للوجود المُشترك، ومن جهة أخرى بضيق نطاق مُجمّعاته المتخيّلة، في حاجة إلى علم يجعل التعايش ممكناً» (ص 374). فهو على حدّ قوله «يجد صعوبة في الاعتقاد بوجوب استيعاب نفس نوع الفاعلين، ونفس عدد العناصر، ونفس أجناس المخلوقات، ونفس أنماط العيش، في نفس أصناف المُجمّعات التي أنتجها كونت أو دوركهايم، أو سبنسر أو بارسونز.

لا تكمن أهمية هذا الكتاب الذي بين أيدينا في أنه يُقدّم دليلاً منهجياً لنظرية الفاعل ـ الشبكة فحسب، بل وأيضاً في تطبيق التفكير الانعكاسي أو الميتا ـ انعكاسية التي يقترحها فولغار (Woolgar, 1988: 28-29) على علم الاجتماع، ومن وراء ذلك في زعزعة مقولات «ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به» في مناقشة المسائل المُعلنة والثوابت إجبارية القبول في تخصص علمي موجود. لقد جنّد لاتور كلّ مُستويات البحث الفكرية والمفاهيمية والمنهجية والتقنية والاجتماعية من أجل

(7) سجّل فولغار ملاحظة بأنّ علماء اجتماع العلوم الذين كانوا على صلة بعملية تنويع المُقاربات السوسيولوجية في سبعينيات القرن الماضي ملتبسون تجاه طريقة تفسير مسألة التفكير الانعكاسي. وما هو أنكى على حدّ قوله أن هذا الالتباس سيقود عدداً منهم إلى إنتاج خطاب هو في جوهره غير مُتماسك (Woolgar 1988).

(8) تقرير صدر عن منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية عنوانه: **العلوم، النمو والمُجتمع من منظور جديد** = *Science, croissance et société, une perspective nouvelle. Rapport du groupe spécial du secrétaire général sue les nouveaux concepts des politiques de la science* (Paris: Organisation de coopération et de développement économique (OCDE), 1971).

(9) اقتبس لاتور هذا المفهوم من عالم الاجتماع الفرنسي تيفنو. انظر: (Thevenot, 2004).

مُساءلة ممارسات علماء الاجتماع وتأسيس فهم جديد للنظرية الاجتماعية على أنقاض ذاك الذي يمتثل إليه الباحث في علم الاجتماع برابطة تضامن من نوع آلي.

وهكذا يتضح من الفوران الذي شهده علم اجتماع العلوم والعلوم الاجتماعية عامة، منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين، أنّ لاتور تأثّر بذاك السياق وأثّر فيه، إذ ساهم في التأسيس لمجادلات مُباشرة مع أغلب التقاليد والأسس النظرية لعلم الاجتماع الفرنسي، مُثيراً أسئلة عميقة ومناقشات جريئة تتعلّق ببنائية علم الاجتماع وتأثّر نظرياته وطرائقه بسياقات عصره. إن الكتاب يُقدّم وضعية بحثية مخصوصة وطريقة مُختلفة في البحث والتحليل، مبنية على نقد سوسيولوجيا الاجتماعي، نقداً ليس ناسفاً لها، بل مُحفّزاً لمُساءلة المدعّمات التي تأسس عليها هذا الفرع المعرفي[10].

خلاصة

تقدّم سوسيولوجيا الفاعل ـ الشبكة نفسها كنظرية اجتماعية بنائية، تضع في مركز اهتمامها، لا الفاعلين بل المكوّنات الاجتماعية التي تجمّعهم: فئات وترجمات وبيانات تُؤلّف المجموعات وتصنع الاجتماعي، وتُنتج أنماط وجود مُختلفة لكنها مُتشابكة (العلمي والسياسي والقانوني والاقتصادي والديني). وتبعاً لذلك، يتوجب، للتمكن من تعريف الفاعل، اكتشاف الشبكة التي ينتمي إليها أوّلاً، على أن لاتور ينبه إلى أنّ الشبكة لا تُمثّل مُستوى أعلى (ماكرو) يحتوي مستوى أدنى هو الفرد (ميكرو) وإنما هي ذات مُستوى واحد، هو نفسه ولكنه أكثر اتساعاً وانتشاراً.

هكذا، تنقلنا سوسيولوجيا الفاعل ـ الشبكة من مُناقشة سؤال «الفرد أم المُجتمع؟» إلى مُستوى ثانٍ من المناقشات حول الفعل وتعدّد مصادره. فبينما تجعلنا المناقشة الأولى نتجوّل داخل فضاء يذهب من الفرد نحو النظام الاجتماعي، ويضطرنا إلى اتخاذ موقف من سؤال الذاتي والموضوعي، تحملنا المناقشة الثانية إلى فضاءات نظرية لا نلاقي فيها لا الفرد ولا المجتمع، بل، وحسب، وضعيات تتميز بطبيعة روابطها وبقدرة تلك الروابط على جعل الذوات المتصلة بها موجودة أو غير موجودة، إذ هي لا تهتم إلّا بخاصيات الأشياء التي تكون مصدر الفعل يعني ما «تجعل الفعل ممكن الإنجاز» (faire-faire).

وانطلاقاً من هذه التعريفات للفعل ولعناصره، يُصبح العلم مُجرّد بناء لوقائع داخل فضاءات مخصوصة (المخبر وشبكاته روافدها). ولتوصيف أشكال صناعة مقولة علمية، أي طريقة إنتاجها وتسويقها، يجب تحليل الشبكات التي تَعقدها والتي بدونها تفقد قيمتها ومعناها. ذلك أن العلم كما عرّفه لاتور في مُقدّمة كتابه **العلم وهو يشتغل** «ليس سوى ورشة يُشكّل بداخلها المُجتمع والطبيعة في آن واحد: حتى نفهم المجتمعات، علينا

(10) لفهم الأسس التي يبني عليها لاتور نقده للسوسيولوجيا الكلاسيكية، انظر: (Latour, 2014: 255-277).

أن نفهم علومها وتقنياتها وهي بصدد الاشتغال» (Latour, 1989, introduction).

فهل يُمكن للصياغة الجديدة التي يقدّمها لاتور لإشكاليات «العلوم والتقنية والمُجتمع»، وما يقترحه من جهاز مفاهيمي وقواعد منهجية تتمثل بكشف استراتيجيات الربط من طريق تحليل ديناميات الشبكات، أن تفي بوعودها؟ هل هي قوية بما فيه الكفاية؟ هل تحفظ المسافات؟ هل يمكن التحكم فيها أثناء خوض البحث التجريبي؟

قد نجد بعض الإجابات عن هذه الأسئلة في كتاب آخر كتبه برونو لاتور: **رجاء الباندورا: على طريق صيغة واقعية للنشاط العلمي** *L'espoir de Pandore: Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. فهذا الكتاب رواية واقعية للنشاط العلمي تؤكد انطباعاً يعمل المؤلف على تمريره من خلال حزمة من الحجج تتشابك في داخلها أسئلة عن المناهج وعن المشهد العلمي وبما يسمح بمساءلة الطريقة التي يَستَجْوِب بها العلمُ المجتمعَ. ومن العسير ألّا نربط بين الكتاب الذي بين أيدينا وكتاب **رجاء الباندورا** حيث يمثّل الأخير علبة أدوات وأفكار بينما يقترح الكتاب الأول فكرة بصدد التطوّر. وتمثل هذه ميزة لاتور الذي أمضى أكثر من ثلاثين سنة في ممارسة الرحلة جيئة وذهاباً بين كتبه التي نشر وكتاب الكتب الذي لمّا يَزَل يبحث عنه.

المراجع

دوبوا، ميشال (2008). **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**. ترجمة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الذوادي، محمود (2005). «نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية.» **عالم الفكر**: السنة 1، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر، ص 33 ـ 60.

لبيب، الطاهر (2014). «دفاعاً عن الكتابة في العلوم الاجتماعية.» ورقة قدمت إلى: **مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: بحوث المؤتمر الذي نظمه مركز دراسات الوحدة العربية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر) والجمعية العربية لعلم الاجتماع تونس.** تحرير وتقديم ساري حنفي، نورية بن غبريط ـ رمعون ومجاهدي مصطفى. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 448 ـ 449.

Berbrier, Mitchell (1992). Review of Malcolm Ashmore, «The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge.» *Isis*: vol. 83, pp. 177-178.

Besnard, Philippe et Massimo Borlandi (2000). «Gabriel Tarde «Contre Durkheim à propos de son *Suicide*».» dans: Massimo Berlandi et Mohamed Cherkaoui (eds.). *Le Suicide un siècle après Durkheim*. pp. 219-255, Paris: Les Presses universitaires de France (Collection sociologies)

Bloor, David (1982). *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*. Traduction Dominique Ebnöther. Paris: Pandore.

Callon, Michel et Bruno Latour (1985). *Les Scientifiques et leurs alliés*. Paris: Pandore.

Carof, Solenn (2007). «Gabriel Tarde et les lois de l'imitation.» *Sciences humaines* (Hors série): no. 6, octobre-novembre.

Cetina, Karin Knorr (1991). «Merton's of Science: The First and Last Sociology of Science?».» *Contemporary Sociology*: vol. 20, no. 4, pp. 522-526.

Collins, Harry and Steven Yearly (1992). «Epistemological Chicken.» in: Andrew Pickering (ed.). *Science as Practice and Culture*. London: The University of Chicago Press.

Harry, Collins M. (1981). «Introduction: Stage in the Empirical Program of Relativism.» *Social Studies of Science*: vol. 11, no. 1.

Latour, Bruno (1989). *La Science en action: Introduction à la sociologie des sciences*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (1994). « Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'inter-objectivité.» *Sociologie du travail*: vol. 36, no. 4, pp. 587-607.

Latour, Bruno (2007). *L'espoir de Pandore: Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. Paris: Éd. La Découverte (Coll. La Découverte/Poche)

Latour, Bruno (2014). «Formes élémentaires de la sociologie; formes avancées de la théologie.» *Archives de sciences sociales des religions:* no. 167, juillet-septembre, pp. 255-277.

Latour, Bruno and Steve Woolgar (1979). *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London; Los Angeles: Sage.

Latour, Bruno and Steve Woolgar (1988). *La vie de laboratoire: La Production des faits scientifiques*. Paris: La Découverte.

Lemaine, Gérard (1980). «Science normale et science hyper normale: Les Stratégies conservatrices dans la science.» *Revue française de sociologie:* vol. 21.

Thevenot, Laurent (2004). «Une science de la vie ensemble dans le monde.» *Revue du M.A.U.S.S.*: no. 24, pp. 115-126.

Venturini, Tommaso, Sébastian Grauwin et Dominique Boullier (2013). «Le Tout est toujours plus petit que les parties: Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde.» *Réseaux:* vol. 31, no. 177, pp. 199-233 (traduction de l'anglais par Barbara Binder avec Pablo Jensen).

Woolgar, Steve (1988). *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in Sociology of Knowledge*. London; Newbury Park: Sage Publication.

أباهر السقا

غزة: التاريخ الاجتماعي تحت الاستعمار البريطاني، 1917 ـ 1948

(بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2018). 325 ص.

(سلسلة المدن الفلسطينية؛ 7)

منير السعيداني(*)
جامعة تونس المنار.

تفصلنا شهور عن صدور الكتاب الذي بين أيدينا ولقد تأخرت فعلاً مُراجعتنا له، ومع ذلك فهو لا يزال يتمتع بالأهمية البالغة. بل ربما زادت أهميته بالنظر إلى ما نراه حادثاً أمامنا من تغيرات اجتماعية سياسية تشمل المدن العربية شرقاً وغرباً، جاعلة منها مجالاً للدراسة مفتوحاً على مستويات متداخلة. في هذا الكتاب أنموذج لدراسة وافية إلى حد كبير لمثل تلك التغيرات مطبقة على غزة. في تفاصيل مكونات الكتاب، وفضلاً عن المقدمة (ص 5 ـ 10) وعن الخاتمة (ص 261 ـ 270)، نجد قسماً **أول** (ص 11 ـ 118) كان عنوانه «قراءة سوسيوتاريخية لمدينة غزة»، فيما كان القسم **الثاني** (ص 119 ـ 178) تحت عنوان «بين التخطيط الاستعماري والتخطيط الأهلي». قسم الكتاب **الثالث** (ص 179 ـ 194) اهتم بـ «البنى التعليمية والثقافية» في حين عالج القسم **الرابع** (ص 195 ـ 244) «الحياة اليومية»، لينتهي القسم **الخامس** إلى دراسة «الحراك السياسي في الفترة الانتدابية» (145 ـ 260).

وعلى امتداد الفصول التي توزعت عليها أقسام الكتاب هذه، جمع البحث بين المقاربات النظرية للتاريخ الاجتماعي والرّؤى النابعة من الميدان (الفصل الثاني من القسم الأول) ليتمكن من الغوص في التركيبة السوسيو ـ اقتصادية للجماعة الحضرية في المدينة (الفصل الثالث من نفس القسم) إضافة إلى دراسة التشكيلات الاجتماعية العائلية المدنية (الفصل السادس من نفس القسم) مع إيلاء ما يلزم من العناية بالعلاقة بين المكوّنات الاجتماعيّة المتعدّدة (الفصل الثالث من القسم الرابع) التي تشكلها...

واضح أن مرمى الكتاب بعيد وأن ما يريد أن يغطيه متعدد المستويات والأوجه، ولكنه يفعل ذلك من دون أن

(*) البريد الإلكتروني: mounir.saidani@issht.utm.tn.

يبتعد عن هدف البحث وهو «ربط التاريخ الاجتماعي لمدينة غزة بالمدن الفلسطينية والعربية الأخرى، وفهم التغيرات التاريخية والاجتماعية من منظور سوسيوتاريخي... وتركيز... على المدينة». نفهم من هذه الصياغة أن النظام ـ البيئة المديني(ة)/الحضري(ة) لا يتحرك/تتحرك في التاريخ إلا بفعل عوامل متراكبة يرى الكاتب أنها اقتصادية وسياسية وثقافية عموماً. ولكن الأهم من تعيين طبيعتها هو تحديد منطق اشتغالها من حيث هي تنهض على حركة من التقابل والتضادّ بين استراتيجيات أهلية واستراتيجيات استعمارية. وبذلك يكون الكاتب قد دفع القارئ إلى وضع أفق انتظار ممتد الأفق بحيث لا يمكن بلوغه إلا بتوليفة علمية متعدّدة الاختصاصات. الرهان الأخير من وراء هذا التوليف هو الوقوف على ما يسمح بإيلاء الأهمية القصوى لمراجع نظرية يستخدمها الباحث ومنها التاريخ من تحت (إدوارد تومسون) بوصفه مدخلاً إلى الانخراط في التيار ما بعد الكولونيالي/الديكولونيالي الذي يتحسب من سرقات التاريخ (جاك غودي) ويعمل على استعادة الأكاديميا لما ظل قائماً بعد الاحتلال (وليد الخالدي) بحيث يشتغل البحث العلمي على الاجتماع في بعده التاريخي وعلى التاريخ في تجسّداته الاجتماعية قارئا لهما، متحاوراً معهما، مكتسباً منهما شرعية ادعائه الإسهام في تمثل المجتمع تاريخه وفهمه حاضره وفعله في مستقبله. على ذلك كانت مراجع البحث عديدة متنوعة منها العربية (57 عنواناً) التي حضرت فيها أغراض الرّحلة والجغرافيا والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي سواء أكانت تراثية (الحموي، ابن بطوطة، ابن خلدون، إلخ...) أم حديثة. كما حضرت اليوميات وبحوث علم الاجتماع والعلوم السياسية... إلخ. أما الكتب والمقالات الفرنسية والإنكليزية (74 عنواناً) ففيها جمعٌ بين النّظري والميداني بما مكّن من استثمار نظريات علمية ـ اجتماعية وأنثروبولوجية (جورج بالانديي، بيير بورديو، نوربار إلياص، برونو لاتور، هنري لوفيفر، كلود ليفي ستروس، مارسال موس،... إلخ)، وفلسفية (حنا أرنت، ميشال فوكو، بول ريكور،... إلخ) كما لم تغب المواقع الإلكترونية (6 مواقع) عن قائمة مصادر البحث ومراجعه.

ولكن قائمات المصادر لا تفيد في تعيين مضان المعلومات ومواقعها فحسب، بل فيها الكثير من التفاصيل التحليلية التي تمثل مكمّلاتٍ للبحث لا غنى عنها للفهم والمتابعة وتمثّل تفاصيل ما يصفه الكتاب من تفاصيل وعلى الأخص كلما تعلق لأمر بالوصف ذي الطبيعة الاجتماعية (الهامش/المصدر 7، ص 208، حول «خميس البيض» مثلاً). في هذا المثال وغيره (الهامش/المصدر 11، ص 209) يكون الوصف إثنوغرافيا ولكنه تحليلي إلى حد بعيد بحيث يتكامل مع الدراسة الدقيقة للبنى الاقتصادية والاجتماعية... إلخ. لا تمكن قراءة البحث من دون هوامشه، ولا من دون ملاحقه (عددها 6، ص 285 ـ 298) ومنها الرسائل الشخصية، والإعلانات، والخطابات الدينية، والشهادات، فضلاً عمّا يصاحب متن النص من صور (عددها

30) ومنها صور وثائق (31، 120، 121،... إلخ) وأماكن (134، 135، 136،... إلخ) ومناسبات (199، 206)...

تفيد بعض التفاصيل التي أدلى بها الكاتب عن ماجريات عمله أنّ البحث الميداني (امتدّ نحو الشهر ما بين نهاية 2012 و2013، ص 7) مكنه من الحصول على وثائق مرجعية منها الخرائط الأصلية والمخطوطات كما يسر له إقامة محادثات مع باحثين وأعلام وأهالٍ وعائلات... (ص 7). وعلى الرغم من ندرة الشهادات الحية كما يقول الباحث (ص 7) فإن مادة البحث الرئيسة هي التراجم (أي السِّيَر الشخصية) والمناقب (أي سير الشخصيات والأعلام) والأخبار (أي تجسّدات التاريخ والاجتماع في المعيش واليومي، ص 13). ومما يدلّ على ثراء المادة الميدانية التي تمكن الباحث من جمعها الفهرس الذي امتد على خمسة وعشرين صفحة (301 ـ 325) وجمع شخصيات وأماكن وبلداناً ومؤسسات كان يستحسن تفصيلها حسب أصنافها.

سؤال المنطلق في هذا البحث هو: كيف نقرأ تاريخ مدينة مّا (هنا غزة)؟ وهو سؤال تمتدّ تفاصيل رهاناته الإيبيستمولوجية من شرعية التقسيمات والتسميات (مدينة، قطاع، لواء، منطقة) إلى منظور القراءة وموقعها (التاريخ من تحت، التاريخ من فوق، تاريخ الاستعمار، تاريخ النضال ضد الاستعمار) إلى كيفيات إجرائها (بمنطق التجانس الحضري ـ الأهلي ـ الوطني ـ القومي، أم بمنطق اعتمال التناقضات الداخلية على قاعدة الإعادات المتكررة لترتيب التناقض مع المستعمر)، وبمنطق الاستمرار التاريخي أم الانقطاع (ص 12)؟

لنا في دراسة الجمعيات الأهلية (ص 245) وفيها الإسلامي والمسيحي ما يسمح بالإجابة عن بعض هذه الأسئلة. وبالفعل، لقد بيّن الكاتب أنها كانت تمثل نسيجاً من المؤسسات جسّدت ما أسماه البحث «تخطيطاً» أو «استراتيجية أهلية» في أعمال وأنشطة ملموسة أمكن للبحث دراستها. ومن ثمّ تبين أن من أهداف تلك الجمعيات من وراء أنشطتها الرئيسة إظهار طاقة المقاومة والصمود ووضعها على مسرح الحياة اليومية على الرغم من أنّ «تهمة معاداة السامية» (ص 246 الاستراتيجية الاستعمارية في مواجهة الاستراتيجية الأهلية) هي التي يُسارع، كما جرت العادة، إلى إشهارها وذلك للحيلولة دون «اشتغال الرّوح المدنية المقاومة» تلك التي أمكن البحث أن يبين أنها تتحول في مناسبات احتداد الصرع إلى حركات اجتماعية (الكاتب يقول حراكات) تحوّل بعضها إلى مشاركة نشطة في الثورات الفلسطينية المعروفة (1936 ـ 1939).

ومن على هذا السطح اليومي المعيش تمكن الكاتب إذاً من أن يلتقط عناصر اجتماعية ثقافية سياسية مثلت مدخله إلى رصد التغيرات المجالية والسكانية والجغرافية الحضرية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها غزة في الحقبة التي يمسحها البحث. وفي الأثناء تمكّن

الباحث كذلك من أن ينتبه إلى ما في هذه البيئة السكانية الحضرية الاجتماعية السياسية بوصفها بيئة عيش ومجال حركة ونطاق فعل تاريخي من عناصر تبني الوجاهات وتنشئ الزعامات وتضع للمؤسسات معايير اشتغالها وأنظمة فعلها. وفي ما نهض على ذلك من مواقع ومصالح وغايات واستراتيجيات كانت المواقع التي اختار الكاتب ليرسم لنا لوحة عن التاريخ الاجتماعي للمدينة في حقبة تاريخيّة محددة. على هذا يمكن القول إن الكاتب وضع، بوضوح يزيد ويقل بين الأقسام والفصول، قضية أساسية يمكن تلخيصها في السؤال التالي، وهو سؤال يخصص سؤال المنطلق الذي ذكرنا عن الحقبة المدروسة: كيف تكون سياقات العصرنة والتحديث في سياق الاستعمار الأجنبي؟ ويمكن طرح السؤال بعبارات أخرى منها: كيف يكون البناء الوطني في معناه الديكولونيالي منظوراً إليه من تحت؟

من بين النتائج الأكثر أهمية للبحث أنْ ليس يعني البناء الوطني ههنا، ولا العصرنة، تلك التخطيطات الاستراتيجية الكبرى مُحكمة الصنع ولا المعارك السياسية التاريخية المفصلية فحسب، بل وكذلك تجسّدات الصراع ضد الاستعمار في تفاصيل الحياة اليومية، وأنماط الاستهلاك، وتقاسيم مجالات العيش وتوزيعه على التركيبات السكانية المتباينة المتداخلة قائمة على الانقسامات الاجتماعية والمجالية والجندرية والطبقية. إن ما هو مطروح ههنا، ومن خلال قراءة الكاتب في التاريخ الاجتماعي لغزة، هو صراع هندسات اجتماعية متكافحة على ما تتجسد فيه تاريخياً ـ اجتماعية، أي على صيغة نزاع إرادات صانعة للمآلات التاريخية الكبرى للمجتمعات. وتلك صيغ فيها من التجسّد العيني ما يستدعي البحث السوسيولوجي ـ الأنثروبولوجي ـ التاريخي (ص 269).

بطرس لبكي

هجرة اللبنانيين، 1850 ـ 2018: مسارات عولمة مبكرة

(جديدة المتن، لبنان: دار سائر المشرق، 2018). 559 ص.

سوزان منعم(*)
أستاذة مساعدة وباحثة العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثاني ـ لبنان.

ـ 1 ـ

صدر عن دار سائر المشرق كتاب للدكتور بطرس لبكي بعنوان: **هجرة اللبنانيين: 1850 ـ 2018 مسارات عولمة مبكرة.**

الهجرة هي ظاهرة عالمية تشمل مختلف البلدان بدرجات متفاوتة. ففي سنة 2018 بلغ عدد المهاجرين أكثر من 258 مليون نسمة في جميع أنحاء العالم بحسب المنظمة الدولية للهجرة.

أنْ نصِفَ الهجرة هذا سهل.

أن نشرح الهجرة مهمة أكثر تعقيداً لأن وراء التعاريف باقة متنوعة من العوامل.

أن نحصي الهجرة فهذه عملية أكثر تعقيداً وصعوبة مما نتصور.

إن موضوع الهجرة من لبنان هو موضوع أولي لما يترتب عليه من تداعيات تشمل البنى الاجتماعية اللبنانية ولا سيّما أن عدد المغتربين يفوق ثلاثة أضعاف عدد المقيمين فيه. وما يستتبع ذلك من تحولات ديمغرافية واجتماعية وسياسية واقتصادية كبيرة يصعب تقديرها كمياً. ولكن لا يمكننا تجاهل أن هذه الهجرات ساهمت أيضاً في تطوير لبنان وفي تطوير علاقاته الدولية سواءٌ السياسية أو الاقتصادية أو التجارية أو الاجتماعية أو اللغوية.

من هذا المنطلق، فإن كتاب لبكي، رغم التعقيدات والنقص في الإحصاءات وما إليه، يقدم لنا حصيلة عقود من البحث في الهجرة اللبنانية في أبعادها المتعددة: ماهيتها، تعريفها، وإحصاءاتها، وتأثيراتها.

يقدم لبكي دراسة وصفية تحليلية ونقدية عن ظاهرة الهجرة اللبنانية التي بدأت منذ قرن ونصف القرن، والتي كانت محدودة في طائفة معينة بدءاً ذي بدء، ثم توسعت لتشمل جميع الطوائف والطبقات الاجتماعية.

(*) البريد الإلكتروني: suzanne.menhem@gmail.com.

وتنوعت أيضاً من حيث دول المقصد أو الدول المضيفة. يضمّ الكتاب مقدمة وأربعة أجزاء وخاتمة ولائحة بالمراجع والملاحق حول الموضوع المعالج.

ـ 2 ـ

قدّم المؤلف أبحاثاً قيّمة بعض منها خارج لبنان، كما استعان خلال تأطيره هذا الكتاب بالمراجع المتوافرة وبلغات عديدة، فجاء الكتاب بصفحاته التي تفوق 559 صفحة. وفي الجزء **الأول** يتناول الهجرة اللبنانية الحديثة بين سنة 1850 ومطلع 1975 وهو يتألف من أربعة فصول.

وفي الجزء **الثاني** يعالج الهجرة اللبنانية خلال الحروب المتعددة الجنسيات على أرض لبنان 1975 ـ 1990 وهو يتألف من ثلاثة فصول.

وفي الجزء **الثالث** يركز على هجرة اللبنانيين بعد انتهاء الحروب المتعددة الجنسيات على أرضهم بعد سنة 1990 وهو يتألف من فصلين.

وفي الجزء **الرابع** يعالج دور المغتربين اللبنانيين ومساهمتهم في تنمية بلدهم الأم وهو يتألف من فصل واحد.

يلقي الباحث في الفصل **الأول** الضوء على الهجرة في أواخر العهد العثماني (1850 ـ 1918) معالجاً الأسباب الدافعة للهجرة مثال: التزايد الديمغرافي، انهيار الحرف المحلية، التخصص في إنتاج واحد (الحرير) المعّد للتصدير، تدهور في شروط التبادل التجاري، تطور التعليم وغيرها من العوامل. ويتحدث أيضاً عن الأسباب الجاذبة للهجرة إلى بلدان الاغتراب مثل العوامل الاقتصادية وفرص العمل وما إليها؛ مسلطاً الضوء على التحولات في لبنان الأوسط (كما أسماه لبكي) وفي العالم والتي دفعت باللبنانيين إلى الهجرة، وكذلك تلك التي أدت إلى كبح الهجرة مثل الحرب العالمية، والأزمة الاقتصادية العالمية والانتداب الفرنسي.

في الفصل **الثاني** يغوص الكاتب في وصف المهاجرين أثناء الحرب العالمية الأولى ودورهم السياسي منطلقاً من الظروف المستجدة بعد اندلاع الحرب والتي أثرت في حيثية الهجرة. يعالج الباحث دور المهاجرين الاقتصادي والاجتماعي عبر المساعدات التي كانوا يرسلونها إلى ذويهم، إلى جانب مساهمة الدور السياسي الذي قامت به الجمعيات والأحزاب والشخصيات المنبثقة من الاغتراب اللبناني، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: حزب الاتحاد اللبناني في القاهرة وجمعية النهضة اللبنانية في الولايات المتحدة وجمعية المجتمع الجديد، والرابطة اللبنانية في فرنسا وغيرها... وقد ذكر الباحث المهام والوظائف التي قامت بها تلك المؤسسات لدعم ذويها في لبنان ودعم الوطن.

أمّا في الفصل **الثالث** فلم يقف الباحث فقط على الهجرة اللبنانية في عهد الانتداب الفرنسي (1920 ـ 1943)، فحسب بل عرض الضعف النسبي لحركة الهجرة في تلك الحقبة.

اشتمل الفصل **الرابع** على الهجرة في فجر الاستقلال حتى بداية الحروب المتعددة الجنسيات على أرض لبنان من 1943 ـ 1975 إذ تسارعت الهجرة من أطراف لبنان (لبنان الشمالي والجنوبي والبقاع). وعرفت هذه الحقبة تطورات شبيهة للتطورات التي عرفها لبنان في أواخر الفترة العثمانية (التغيرات الديمغرافية، تفكك بنية الزراعة التقليدية، تطور النظام التربوي وأسباب سياسية وحروب).

لقد أظهر الباحث في الفصل **الخامس** اهتمامه بالوقائع الإجمالية للهجرة انطلاقاً من عام 1975 من خلال اندلاع عدة حروب في لبنان والتي لم تخمد نارها إلا نهاية 1990. شدد الباحث على ما شكلت هذه الحروب مع نتائجها على مختلف المستويات من سلسلة عوامل دفعت اللبنانيين إلى الهجرة منها عسكرية وسياسية واقتصادية (خسارة العمل، ارتفاع البطالة، انخفاض مستوى النشاط الاقتصادي) والتهجير القسري للسكان.

ومن ثم رصد الباحث وقائع الهجرة سنة 1975 واختصرها بمستويين: وقائع الهجرة الإجمالية ووقائع الهجرة الإقطاعية (قطاعات ومهن: المهندسين، المهندسين المعماريين، عمال البناء، عمال المصارف، شركات التأمين...).

يطرح الفصل **السادس** مواضيع الهجرة إلى العالم «الثالث» 1975 ـ 1990 والتغيرات في اتجاهاتها إذ مالت الهجرة اللبنانية إلى التباطؤ بين عامي 1960 ـ 1975 ثمّ تسارعت بعد عام 1975 بسبب الحروب الدائرة على الأراضي اللبنانية كانت في الأصل هجرة مؤقتة حيث كان المغترب اللبناني يحاول العودة إلى لبنان متى سمحت له الظروف. أصبح المغتربون الجدد أكثرهم من سكان المدن يعملون في أفريقيا لبضع سنين لينتقلوا منها إلى الدول الصناعية في الغرب للعيش فيها.

أمّا الفصل **الثامن** فهو يفسّر الوقائع الاجمالية للهجرة بعد سنة 1990 وأثرها في لبنان ومن تغّيراتها أنها بلغت أماكن جديدة في أوروبا الشرقية والوسطى ومجموعة الدول المستقلة والصين. وتوسعت الهجرة إلى أميركا اللاتينية وأفريقيا الوسطى والجنوبية في إطار توسع ظاهرة العولمة وفتح الحدود وتحرير التبادل البشري. وهنا يسلّط الكاتب الضوء على اندماج المنتشر اللبناني في البلدان المضيفة وانخراطه في الحياة السياسية والاقتصادية للبلدان المضيفة الأمر الذي انعكس إيجاباً على العلاقات السياسية والاقتصادية في بلدان الانتشار كما على تعاظم دورهم في تنمية علاقاتها السياسية والاقتصادية مع لبنان. وعليه أصبحت هذه الهجرة عامل تدويل ومتجدد للاقتصاد وللمجتمع اللبنانيين.

يتناول الفصل **التاسع** اللبنانيين في عدد من بلدان الانتشار وهو يختلف عن الفصول السابقة كونه يصف وصفاً مقتضباً وسريعاً أوضاع الجاليات اللبنانية في 35 دولة من العالم والتي تضّم أكثر من 95 بالمئة من المنتشرين إذ يعالج الباحث

الوقائع العامة للهجرة بعد سنة 1990 وأثرها في لبنان.

ويستنتج الكاتب أن هذه الهجرة تتسم بتحوّلها من طابع إقليمي مشرقي عربي غالب إلى هجرة أكثر عولمة تشمل البلدان الصناعية.

يهدف الفصل **العاشر** والأخير إلى تناول دور المغتربين اللبنانيين في بلدهم الأم عبر المساهمة الأساسية للانتشار اللبناني في التنمية الاقتصادية من خلال إرسال الأموال لاستخدامها في لبنان (من تحويلات مالية إلى ذويهم، واستخدامها لدعم الأهل والأقارب، شراء العقارات، الاستثمار في شركات من مختلف الأحجام ومساهمتهم في فتح أسواق جديدة للمنتجات المحلية في الخارج، دورهم في تعزيز التعليم، تنمية الخدمات العامة، دعم القطاع الصحي، دعم مؤسسات الرعاية الاجتماعية والبنى التحتية ونقل المعرفة والمهارات. وفي هذا الفصل يتطرق الباحث أيضاً إلى دور الانتشار في التطور السياسي في لبنان وفي مؤسسات الطوائف والأحزاب، ودوره المالي في هذين المجالين ومهامه والأدوار السياسية للمغتربين وللعائدين.

ـ 3 ـ

يمكننا أن نقيّم الهجرة من خلال منظارين: منظار سلبي ومنظار إيجابي. المنظار السلبي الحنين لأهلهم وترك ذويهم وأرضهم وذكرياتهم في لبنان.

أما المنظار الإيجابي للهجرة: من خلال مساهمة المهاجرين في لبنان بالقطاع السياحي والقطاع العقاري والاستثمارات. عرّفوا بلبنان وساعدوا بقوة ببناء العلاقات الدولية بين لبنان وبلدان الاستقبال وساهموا في بناء الكنائس والأندية التي ساعدت على إبقاء هويتهم.

مما لا شك فيه، أن هذا الكتاب الذي هو حصيلة جهد سنين عديدة وعمل فكري وبحثي راقٍ هو مرجع مهم للباحثين في موضوع الهجرة والانتشار اللبنانيَّين. وهو مرجع سوف يغني دراسات الهجرة بعامة والدراسات اللبنانية بخاصة من جهة الاقتراحات البنّاءة التي قدمها الباحث والتي يمكن الاستعانة بها لتطوير سياسات اجتماعية واقتصادية.

لقد قدرت جداً المعلومات القيّمة في الكتاب حول مساهمة اللبنانيين المغتربين في القطاع الصناعي، والزراعي، والمالي والسياسي وغيرها والذي لم يفقهه الكثيرون من الباحثين. كما لفتني أن هناك عدداً كبيراً من السياسيين اللبنانيين، خصوصاً من مؤسسي الأحزاب في لبنان هم مهاجرون عائدون. هذه المعلومات في حد ذاتها يمكن أن تكون أساساً لعدد من الأبحاث العلمية حول مساهمة اللبنانيين المهاجرين والعائدين منهم في تطوير هذه القطاعات في لبنان.

يمكن أن يكون الكتاب مصدر إلهام للطلاب كما للباحثين بحيث يستفيدون ويكملون ما وصل إليه لبكي خلال سنيّ بحثه الطويلة.

ـ 4 ـ

كنا سنستفيد جميعاً طلاباً وباحثين من خبرة الكاتب الواسعة لو أن الدكتور لبكي تكرَم بكتابة فصل عن المنهجيات التي اتبعها ليصل إلى المعلومات التي أوردها في كتابه، وخصوصاً أن هناك صعوبات لا تحصى تواجه الباحثين في لبنان، إن من حيث ندرة المراجع في الحقبات السابقة، أو عدم وجود أراشيف يمكن إجراء البحث فيها، أو ندرة الإحصاءات السكانية وغيرها.

وربما كانت الفائدة أكبر لو أنّ الباحث استعان بمقابلات مع المنتشرين وزوّدنا بمعلومات واقعية معاشة حالياً ذلك أنّ الشق النظري وعلى أهميّته يبقى البحث الميداني على تماس مباشر مع الواقع.

إن الشق النظري هو شق مهم جداً في أبحاثنا العملية ولكن يجب أن نتعداه إلى ما هو واقعي ومعاش حالياً لأن البحث الميداني مشتق من الواقع.

باختصار أراد الباحث، وعلى حدّ قوله، أن يساهم من خلال هذا الكتاب في إلقاء بعض الضوء على ظاهرة الهجرة اللبنانية، ووضع بعض المعالم من أجل المستقبل الوطني وفقاً لمعطيات تبدو له أساسية.

Mattéi Dogan et Robert Pahre

L'Innovation dans les sciences sociales: La Marginalité créatrice

(Paris: Presses Universitaires de France, 1991). 322 p.

الهامشية المبدعة: مربط الابتكار في تقاطعات العلوم الاجتماعية

محمود الذوادي(*)

قسم علم الاجتماع، جامعة تونس.

فكرة عامة عن موضوع الكتاب

نُشر هذا الكتاب في نفس الوقت باللغتين (الفرنسية والإنكليزية). قرأت النسخة الفرنسية لحصولي عليها قبل نظيرتها الإنكليزية. ويعجبني عنوان هذه الأخيرة أكثر من عنوان الأولى. ويمكن ترجمته إلى العربية كالتالي: **الهامشية المبدعة: مربط الابتكار في تقاطعات العلوم الاجتماعية**. ونطمح في هذه «المناقشة الفكرية إلى بيان مختصر لأفكار الكتاب كما وردت في صفحات النص الفرنسي له. كما نناقش بعض تلك الأفكار وبخاصة في ضوء رؤى العلوم الاجتماعية الحديثة منذ نهاية القرن العشرين ومطلع هذا القرن.

تدور محاور الأبواب الستة للكتاب حول العوامل الحاسمة التي تؤدي إلى الابتكار والتجديد في فكر ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية. لقد اختار المؤلفان لبحثهما حول ظاهرة الابتكار في تلك العلوم **تسعة حقول** علمية من العلوم الاجتماعية والمتمثلة بعلوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والأنثروبولوجيا والفلسفة والجغرافيا والتاريخ واللسانيات والنفس. وبالتحديد، يُقرُّ صاحبا الكتاب أنهما ركزا أكثر في دراستهما في فكر ونظريات العلوم الاجتماعية على التخصصات التالية: علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم التاريخ (ص 10).

تتمثل مقولة الكتاب **الرئيسية** بتشديد المؤلفين على العلاقة الوثيقة في دنيا فكر ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة بين ما سمياه الهامشية المبدعة (La Marginalité créatrice) من جهة، والابتكار (Innovation)، من جهة ثانية. بعبارة أخرى، يرى روبار باهر (Robert Pahre) ومتاي دوجان (Mattei Dogan) أن ظاهرة الابتكار والتجديد في فكر ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية

(*) البريد الإلكتروني: m.thawad43@gmail.com.

الحديثة اقترنت اقتراناً كبيراً لدى علماء العلوم الاجتماعية الحديثة الذين تجاوزوا حدود حقولهم المعرفية الأصلية واحتكوا بتخصصات هامشية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه تخصصات ما وراء الحدود. يلخص المؤلفان في المقدمة مقولة كتابهما في العبارات التالية: «وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب، فالفكرة الرئيسية التي سوف نقوم بشرحها تقول إن الابتكار في العلوم الاجتماعية يظهر غالباً ويؤدي إلى نتائج أكثر أهمية إذا كان نتيجة **لتلاقح عدة تخصصات**(*). فهذه الظاهرة تمثل السبب والمسبب في نفس الوقت بسبب انقسام متواصل في العلوم الاجتماعية إلى تخصصات فرعية ضيقة وإلى عملية جمع جديدة أفقية لتلك التخصصات وذلك داخل ما يسمى الميادين المتلاقحة Les) (Domaines Hybrides (ص 11).

دلالات مفهومَي الهامشية والابتكار

ونظراً إلى أهمية مصطلحَي الهامشية والابتكار في متابعة نقاشات أفكار ودلالات وخلاصة صفحات أبواب وفصول وصفحات هذا الكتاب فإن صاحبَي الكتاب يقدمان توضيحين رئيسيين لهما. فكلمة margo في اللغة اللاتينية تعني الهامش. وهذا يعني بالنسبة إلى المتخصصين في العلوم الاجتماعية أن يكونوا موجودين على حدود تخصصاتهم، أي في الطليعة للتلاقح مع تخصصات أخرى. أما التقدم العلمي فيرى الضوء في دوائر ليس لها نفس المركز ـ وهي ظاهرة يشهد بها تاريخ العلم ـ حيث تصبح الحدود الجديدة مصدراً للابتكار في فكر ومفاهيم ونظريات العلوم الاجتماعية (ص 10). وبالنسبة إلى مصطلح **الابتكار** في العلوم الاجتماعية فإنه يُنظر إليه على أنه أي تقدم علمي بحثي يقوم بمساهمة جوهرية في إثراء الرصيد المعرفي لأي تخصص من التخصصات (ص 28). وهناك طرائق متعددة يتحقق بواسطتها الابتكار في العلوم الاجتماعية مثل طرح بعض الفرضيات المهمة وتحسين منهجية بعض النظريات أو الغوص في الكشف عن خبايا بعض البحوث القديمة المهملة... وهكذا، فهناك أشكال مختلفة تؤدي إلى الابتكار وإن أهميتها يستحيل تحديدها. ومع ذلك، فإن عمليات الابتكار في العلوم الاجتماعية ليست ثورات علمية Des) (Révolutions scientifiques وإنما هي عمليات مهمة ورئيسية بالنسبة لمسيرة المشاريع العلمية في هذه العلوم (ص 24). ولا بد في هذا الصدد من الإشارة إلى أهم طرح فكري حول ظاهرة العلم. ففي كتابه **بنية الثورات العلمية** (1993) يطرح تومس كون (Thomas Khun) طريقتين تتبعهما مسيرة حركة العلم: 1 ـ العلم العادي (Normal Science) و2 ـ الثورة العلمية (Scientific Revolution). فالعلم العادي يتقدم بطريقة **تراكمية**، بينما يتقدم العلم الثوري بتبني مبدأ **القطيعة** مع ما تراكم سابقاً من رصيد علمي في تخصص معين. يجوز تطبيق مفهوم العلم الثوري على ابتكار ابن خلدون لعلم العمران البشري

(*) نستعمل كلمة تلاقح كمرادفة لمصطلح Hybridation الذي يعني في هذا الكتاب مزج الباحث في العلوم الاجتماعية بين تخصصين فأكثر في عمله العلمي.

الذي يمثل قطيعة معرفية مع فكر علم التاريخ العربي الإسلامي الذي نقده بشدة في مقدمة **المقدمة**.

أولاً: مقولة الكتاب الرئيسية

تتلخص مقولة هذا الكتاب الرئيسية في أن ظاهرة **الابتكار** في العلوم الاجتماعية تأتي أساساً من تلاقح هذه العلوم وليس من انعزالها عن بعضها البعض والإفراط في التخصص المتقوقع. فالنظريات والمفاهيم والقوانين وأدوات مناهج البحث الشهيرة في العلوم الاجتماعية طالما تكون في نظر صاحبَيْ هذا الكتاب نتيجة لتفاعل وتلاقح بين تخصصات هذه العلوم. وعلى وجه التحديد، فالتقدم العلمي الحاسم هو غالباً ما يكون حصيلة لدمج رؤيتي علمين مع بعضهما البعض (ص 35). وبعبارة أخرى، فخروج عالم الاجتماع أو الاقتصاد أو النفس عن مجال تخصصه شيئاً ما واحتكاكه على الهامش بتخصصات أخرى مجاورة يرشحه أكثر من غيره للمساهمة في الابتكار في دنيا الأفكار والمعارف في علوم الإنسان والمجتمع. ومن ثم، توصل المؤلفان إلى مفهوم ما سمياه **مفارقة الكثافة** (Le Paradoxe de la densité) التي يوجد داخلها المتخصصون بكثافة كبيرة وهذا يجعلها تقود عموماً (على المستويين المعرفي والعلمي) إلى ابتكارات قليلة (ص 51).

وهكذا، فالوجود المكثف للعلماء في صلب تخصص ما يفتح الطريق أمام هؤلاء ويدفعهم لكي يتجاوزوا حدود تخصصاتهم ويتفاعلون مع فروع معرفيّة أخرى مجاورة في الهوامش.

لقد عرفت بعض الأمم الحديثة تضخم عدد العلماء في بعض الاختصاصات. فالمجتمعات الإسكندنافية لها عدد كبير من المتخصصين في دراسة التراتب الاجتماعي (La Stratification sociale) بينما يشتهر المجتمع البريطاني بضخامة عدد الباحثين الاجتماعيين الذين اهتموا بدراسة ظاهرة الطبقة القيادية (La Classe dirigeante). أمّا مجتمعات أمريكا اللاتينية فمشهود لها بكثافة علماء الاقتصاد الذين ركزوا كثيراً على دراسة ظاهرة التبعية (La Dépendance) (ص 53). إن زخم كثافة المتخصصين في هذه الحالات الثلاث وأمثالها يجعل الابتكار في تلك التخصصات مسألة صعبة الإنجاز وذلك يرجع إلى قانون المردودات المتناقصة (Les Rendements cécroissants) (ص 53). ومنه، فالخروج من التخصص إلى الهامش يعتبر حلا لكثافة التخصص في المركز وهو في نفس الوقت وسيلة مناسبة للقضاء على الركود المعرفي/العلمي فيه (ص 55).

انفجار تخصصات العلوم والحاجة إلى التلاقح

لقد عرف علم الاجتماع في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي (1930 ـ 1940) عالِمَ الاجتماع ذا التكوين العام والشامل، ثم عقبت ذلك مرحلة التخصصات والانقسامات بين علماء الاجتماع. ويرجع ذلك إلى اختلافات بينهم ذات طبيعة معرفية/إيبيستمولوجية ومنهجية ونظرية عقائدية (أيديولوجية). ويعَدّ عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسنز آخر من حاول إرساء إطار سوسيولوجي تأليفي (Synthèse sociologique) يُوحد بواسطته

بين فروع علم الاجتماع المختلفة. ويرى تلميذه نيل سملسر (Neil Smelser) أن المستقبل لا يبعث على الاعتقاد بظهور من سوف يقوم بمحاولات تشابه لما سعى إلى تحقيقه بارسنز (ص 81). فمن جهة، إن تزايد عدد التخصصات وتخصصات التخصصات هو الاتجاه العام الذي تعرفه كل العلوم الحديثة. ومن جهة ثانية، فالتأليف/الجمع بينها وتحقيق وحدتها في إطار فكري شامل أصبحا من الأهداف العسيرة الإنجاز إن لم نقل المستحيلة. وأمام هذا الوضع يرى صاحبا الكتاب أن البديل الوحيد المطروح للمتخصصين هو أن يعملوا على تمكين فروع التخصصات العلمية المتزايدة من التلاقح (Hybridation). فإذا كانت عملية التلاقح بين بعض السلالات البيولوجية كالتي بين الحمير والفرس قد أدت إلى سلالة البغال العاقرة، فإن الأمر لا يكاد يكون أبداً كذلك عندما تتلاقح فروع العلوم. فالتلاقح يعني توجه الباحث أو العالم أو المتخصص نحو هامش تخصصه. ويعتبر المؤلفان ذلك عبارة عن **عملية إنقاذ فكري** (ص 91).

فالدّراسات النسائيّة تُعد اليوم أشهر الميادين العلمية في العلوم الاجتماعية والسلوكية التي تسود فيها عملية التلاقح بين العديد من التخصصات داخل تلك العلوم. ويمكن ذكر كتابَي الاستبداد الشرقي لـ وتفيغل (K. Wittfigel) والأنساق السياسية للإمبراطوريات لـ (S. Eisensladt) كدراستين مهمتين استعمل فيهما المؤلفان أكثر من تخصص في العلوم الاجتماعية (ص 95).

وينظر دوجان وباهر إلى مراكز البحوث والندوات المتخصصة بكثير من الحذر بالنسبة إلى مقدرتها على القيام بعملية التلاقح الفعال الذي ينتج منه بحق الفكر المبتكر. ويعود ضعف المردودية الفكرية لتلك المراكز على الخصوص إلى الطابع السياسي لا العلمي، من ناحية، وإلى تطبيق النظريات التي تبلورت في محيط جغرافي حضاري معيّن على مناطق وحضارات أخرى كما فعل ماركس وفيبر عندما حاولا تطبيق نظريتهما على الهند والصين، من ناحية أخرى (ص 106 ـ 107). ومع ذلك يعتقد المؤلفان أن وجود دراسات لمناطق محددة تُستعمل فيها تخصصات مختلفة يمكن أن تنشط عملية الابتكار إذا كانت نتيجة لعملية التلاقح (ص 110). وفي هذا الصدد لا بد من ذكر تهميش مفهوم الثقافة عند الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع المعاصر. فعلماء الاجتماع الغربيون الأوائل المنظرون حول الثقافة مثل فيبر ودوركهايم وماركس وبارسنز وميلس والشيوعيون والفاشيون وآخرون عُرفوا بأنهم كانوا أصحاب ما يسمى «برنامج ضعيف» بالنسبة إلى أهمية الثقافة في أعمالهم المنشورة. لقد أعطوا الثقافة **أهمية صغيرة** في تحاليلهم السوسيولوجية (Semashko, Daloz, Erdemir 2006: 831-838). كما أن المدرسة الفكرية (Birmingham School) وبورديو وفوكو ونظرية إنتاج واستهلاك الثقافة لم يقوموا بأفضل من روّاد علماء الاجتماع الغربيين: أي أنهم تبنوا كذلك «برنامجاً ضعيفاً» في دراسة الثقافة. ولا يزال اتجاه «برنامج ضعيف» هو المهيمن اليوم في الدراسات السوسيولوجية للثقافة رغم أن اتجاه «برنامج قوي» (Strong Program) لعلم الاجتماع الثقافي يلقى اهتماماً

متزايداً بين علماء الاجتماع منذ ميلاد ما يسمى «التحوّل الثقافي» (Cultural Turn) في أواخر التسعينيات من القرن الماضي (Wolff, 1999: 503). وهناك إجماع واسع بأن عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كليفورد غيرتز هو الذي انطلق على يديه «برنامج قوي» لدراسة الثقافة. توجد مسلّمتان لهذا البرنامج تتمثلان بـ: 1 ـ استقلالية الثقافية؛ و2 ـ الثقافة كنص للحياة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، فالثقافة هي النص الداخلي (الخفي) للحياة الاجتماعية.

إن هامشية الاعتناء بدراسة الثقافة يجوز إرجاعه إلى المنظور المعرفي/ الإيبيستمولوجي الذي تتبناه العلوم الاجتماعية المعاصرة نحو ظاهرة/مفهوم الثقافة. فهي تعتبر الثقافة شيئاً غير مادي، أي غير محسوس وملموس. فحسب عالم الأنثروبولوجيا الشهير ألفرد كروبر (Alfred Kroeber) فإن زملاءه الأمريكيين الذين درسوا الثقافة وعلاقتها بالشخصية (Culture and Personality) قد فشلوا في إعطاء تعريف نهائي وواضح لطبيعة الثقافة. ومن ثم، فالنقاش يبقى في رأيه مفتوحاً حول هذا الأمر (White 1993 :26) وذلك رغم الدراسات والمؤلفات التي قام بها رواد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون أمثال مارغريت ميد (Margaret Mead) وروث بندكت (Ruth Bendict) وإدوارد صبير (Edward Sapir) ورالف لنتن (Ralph Linton) وأبرام كردنر (Abram Kardiner) وفرنز بواس (Franz Boas) . ولم تقتصر المسألة على غياب تعريف أنثروبولوجي ذي صدقية للثقافة بل تجاوز الوضع عند البعض إلى تساؤل خطير حول صعوبة دراسة الثقافة بروح ومنهجية العلم الحديث. فعالم الأنثروبولوجيا راد كليف براون (Radcliffe-Brown) يرى أن ليس للثقافة حضور مادي بل لها حضور مجرد جداً. ومنه، يتساءل آخرون مثله كيف يمكن أن يوجد علم حول شيء لا يمكن رؤيته؟ إذ لا وجود لعلم ينبني على واقع غير محسوس وغير مرئي (White, 1973 :27).

تتجاوز صعوبة دراسة الثقافة عند علماء الأنثروبولوجيا تعريفها إلى جوانب أخرى مهمة فيتساءلون مثلاً هل للثقافة من وجود؟ وأين توجد الثقافة؟ وقد تنوعت إجاباتهم عن تلك التساؤلات فقال البعض بأنها توجد في العقل، وذهب فريق آخر إلى أن الثقافة هي سلوك وأكد البعض الآخر بأن الثقافة هي ملمح مجرد عن السلوك ويوجد حتى من أنكر وجود الثقافة نفسها (White, 1973 :31). من المنتظر أن يؤثر موقف علماء الأنثروبولوجيا ـ وهم الخبراء في دراسة الثقافة ـ في مواقف الباحثين في بقية فروع العلوم الاجتماعية المعاصرة الأمر الذي يفسر ظاهرة تهميش الثقافة فيها.

أما علم الجغرافيا فيُنظر إليه على أنه ملتقى العلوم الاجتماعية جميعاً. ويلخص إزكياه باونماري (Isqiah Bownmari) ذلك في قوله: «فبالإضافة إلى كونه يحب الاكتشاف ويعرف القياس والوصف وتأويل الملامح الخاصة للأرض، فالجغرافي يقوم بعملية تأليف وفقاً لوقائع الجهات. وهذا ما يجعله يتعاون مع المؤرخ وعالمي الاقتصاد والاجتماع» (ص128) وإذا كانت الجغرافيا ملتقى للعلوم، فذلك يعني أنها لا تتلاقح فقط مع جارتها العلوم الاجتماعية بل هي أيضاً منفتحة على العلوم الطبيعية (ص 131). ويتشابه علم

النفس في هذا المجال مع علم الجغرافيا. أي أنه يتلاقح ويتأثر بكل من العلوم الاجتماعية والطبيعية. فظهور ما يسمى فرع علم النفس المقارن (La Psychologie Comparative) هو حصيلة تأثر علم النفس بنظرية التطور الداروينية. فيهتم علم النفس المقارن بدراسة السلوك الإنساني مقارنة بنظيره الحيواني (ص 133). أمّا دراسة الفكر الإنساني فهو الجانب الآخر الذي ركز عليه علم النفس. فكان الاهتمام بدراسة الذاكرة واتخاذ القرارات والذكاء الاصطناعي (ص 135). ويعتبر فرع علم النفس المعرفي/الذهني (La Psychologie cognitive) ميداناً مثالياً لتلاقح عدة تخصصات كعلم النفس وعلم اللسانيات والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي... إلخ. فالعلم المعرفي (La Science cognitive) هو رصيد معرفي جديد يعمل على وضع حدّ لمبدأ الفصل أو التعارض بين الروح والفكر والجسم الذي اشتهر به الفيلسوف الفرنسي ديكارت (ص 136). وهكذا، يتضح أن تلاقح العلوم يعَدّ العملة الصعبة التي تحتاج إليها كل العلوم وفروعها الأكثر تخصصاً من أجل الاستمرار في مسيرة التقدم وكسب رهان الابتكارات والتجديد في المفاهيم والقوانين والنظريات (ص 138). إن التحمس نحو أهمية التداخل بين العلوم (Interdisciplinarity) يزداد قوة وانتشاراً في العقود الأخيرة كما تفصح عن ذلك بعض عناوين الكتب الصادرة بلغات مختلفة (ملكاوي، 2011؛ Fordman [et al.], 2012; Nicolescu, 1996).

ثانياً: انهيار الجدران بين العلوم

تناسقاً مع ازدياد موجة تداخل العلوم بعد صدور هذا الكتاب المشار إليها في السطور السابقة، فإن الكاتبين يُعنونان الباب الثالث من كتابهما بهذا العنوان «الجدران المنهارة للتخصصات الرسميّة» فمن جهة، يزداد التخصص داخل كلّ فرع من فروع العلوم الاجتماعية. ومن جهة ثانية، تزداد أكثر عمليات التلاقي والتواصل بين التخصصات (ص 117). فالفلسفة لم يقتصر احتكاكها بالعلوم الاجتماعية فقط وذلك بالنسبة إلى أهمية الإيبيستمولوجيا في تكوين الرؤية العلمية، بل هي تفاعلت أيضاً مع العلوم الصحيحة كالفيزياء الكمية (La Physique quantitque). فهذه الأخيرة تثير الكثير من التفكير الفلسفي الميتافيزيقي. فمبدأ عدم اليقين لهينزنبرغ (Le Principe d'incertitude d'heisenberg) يبرهن أن هناك علاقة بين ما يمكن أن نعرفه من مكان جزء الذرّة (Le Particule) وما نقدر على معرفته من حركاته (ص 119). أمّا علم التاريخ، فإن المتخصصين فيه لا يملكون نظريات ومناهج مشتركة. وبالتالي فالتواصل بينهم قليل. وبالرغم من ذلك يرى صاحبا الكتاب أن هناك بعض المؤرخين داخل تخصصات فروع علم التاريخ الذين يتصفون بنوع من حب الاطلاع على ما يجري في التخصصات المجاورة فيأخذون منها الشيء الكثير.

ويعَدّ علم الأنثروبولوجيا أكثر العلوم الاجتماعية تلاقحاً مع غيره، إذ إن تقدم

هـذا العلـم فـي مسيرته سـوف يتعطل ويتوقف دون الانفتاح على العلوم الأخرى في الهوامش مثل علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا السياسية وعلم الاجتماع وعلم السياسة. فمعروف أن روّاد نظرية التطور الأوائـل قد توصلوا إلـى نظرية البنيوية الوظيفية التي لعب في بلورتها فكر ماركس وفيبر الشيء الكثير. وفي المقابل فإن الفكر السوسيولوجي لبرسنز تأثر تأثراً حاسماً بالفكر الأنثروبولوجي (ص 127). يذهب البعض بخصوص علم الاجتماع إلى القول بأن هذا الأخير قد تلاقح تقريباً مع كل العلوم المجاورة.

ومـن ثـم، فـإن الاتـفـاق حـول تعريف مقبول لـهـذا العلـم لـدى الجميع أصبح مسألة مفقودة، الأمـر الـذي جعل عميد العلوم الاجتماعية بجامعة شيكاغو يدعو إلـى حذف علم الاجتماع كمادة تُدرَّس إذ إن كل ما يُدرس في هذا العلم يُدرس أيضاً فـي عـلـوم الاقتصاد والسياسة والنفس.. (ص 142) فـتـلاقـح عـلـم الاجـتـمـاع مع علم النفس أدى إلـى نضج في منهجيته واستعماله لمفاهيم مهمة مثل التنشئة الاجتماعية والقيم الثقافية والتحليل الإحصائي والبحث الميداني.

تلاقح العلوم في الميزان

أمّـا تـواصـل علم الاجـتـمـاع مع علم الأنثروبولوجيا فقد كـان أكثر إثـراء على المستوى النظري. فكثرة استعمال علم الاجتماع لمنظور البنيوية الوظيفية (Le Structuro-fonctionnalisme) خير مثال على ذلك. كما أن علم الاجتماع قد تلاقح مـع عـلـم الـسـيـاسـة فـي الستينيات على الـخـصـوص مـن الـقـرن الـمـاضـي، وذلـك باستعماله مفهوم السلطة (L'autorité). وقـاد توجه الكثير مـن علماء الاجتماع إلـى العلوم الـمـجـاورة إلا أن بعضهم قد غـادروا تماماً علم الاجتماع نفسه ليقوموا ببحوثهم في الأطـراف خـارج مربط علم الاجتماع ذاتـه. وهـذا مـا يفسر ربـمـا قلة التواصل بين رواد علم الاجتماع أنفسهم. فماكس فيبر مثلاً لم يستشهد بماركس إلا مرتين فقط. أما دوركايم فهو لا يشير إلى ماركس ولم يُعرف أنه تم اتصال بينه وبين فيبر معاصره (ص 144 ـ 45). واستمرت صعوبة التواصل بين علماء الاجتماع الذين أتـوا بعد الـرواد. وكانت من بين الأسباب لذلك عوامل أيديولوجية وسياسية. ويبقى صحيحاً أن عملية الـتـلاقـح الـتـي عرفها ويعرفها علم الاجتماع مع التخصصات المجاورة له قد أدت إلـى **ولادة ميادين أخـرى** فـي البحوث والمعرفة. ويلاحظ عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون أن علم الاجتماع قد نما نمواً متصاعداً تلاه تراجع سريع أدى، من ناحية، إلى تضخم في الهوامش وضمور في المركز فقط، من ناحية أخـرى (ص 146). وهـذا مـا يفسر **هجرة** الكثيرين من علماء الاجتماع له ما عدا بعض المخلصين أمثال بودون وبورديو وغـديـنـز وسـمـلـسـر (Smelser). فـفـراغ مركز علم الاجتماع اليوم يشبه فـراغ شبه الجزيرة الإيطالية في نهاية الإمبراطورية الرومانيّة عندما كانت كل الجيوش على الحدود (ص 146).

أمّـا عـلـم اللسانيات فـيـأخـذ الكثير مـن الـعـلـوم الطبيعية والـعـلـوم الإنسانية والاجـتـمـاعـيـة. ويـعـد كـل مـن عـلـم النفس اللغوي وعلم الاجتماع اللغوي من أكثر فـروع علم اللسانيات تـلاقحاً. فكانا من

أوائل فروع هذا العلم من حيث المساهمة في الابتكارات البحثية (ص 148). ويعَدّ علم اللسانيات التاريخي فرعا يهتم بدراسة كيف تتغير اللغات. ويعتبر قانون جريم (Grimm) من أشهر القوانين في هذا الباب.

ومن جهته، فعلم الاقتصاد يعرف تخصصات متعدّدة. ولكن لا يبدو الاتصال بين علماء الاقتصاد أمراً سهلاً. ويرى عالم الاقتصاد فردريك هايك (F.A. Hayek) الحائز جائزة نوبل أنه من المتعذر أن يصبح شخص ما عالم اقتصاد مشهوراً إذا اقتصرت معرفته على علم الاقتصاد فحسب (ص 151). فعلم الاقتصاد يحتاج إلى الأخذ من العلوم الأخرى بمقدار عطائه لها (ص 152). وفي نهاية الأمر، فإن علمَي الاقتصاد والاجتماع هما أكثر العلوم الاجتماعية إمبريالية. ويختلفان في الطريقة التي تطورا بها. فالمختصون في علم الاقتصاد هم عبارة عن **قوم رحّل** شديدي الانضباط والتنظيم ساعين إلى غزو السكان المحليين (Les Indigènes) (ص 152) وفي مقابل ذلك يمكن النظر إلى علماء الاجتماع على أنهم عبارة عن **هجرات جرمانية** تتكون من كتل بشرية كبيرة غير منظمة وتزحف بدون هدف في قارة كاملة مهاجمة في طريقها بعض العوام قبل أن تحوّل وجهتها من جديد إلى مكان آخر مؤسسةً نظام حكمها إلى أجل محدود. وهكذا، فعلم الاجتماع مرشح أكثر من غيره لكي يكون عرضة للغزو وذلك بسبب انقساماته إلى مدارس وأيديولوجيات ومذاهب منهجية. وعند التساؤل لماذا كان مفهوم الجمع بين عدة فروع من العلوم يعد أمراً غير واقعي، يجيب مؤلفا الكتاب بأن هناك ثلاث طرائق للقيام بالبحث العلمي.

1 ـ استعمال منظور علم واحد (Monodisciplinarité)؛ 2 ـ استعمال مجموعة من العلوم (Interdisciplinarité)؛ 3 ـ استعمال منهج التلاقح (Hydridation). فالاقتصار على الأول يؤدي إلى الركود، ومحاولة الاعتماد على الثاني يعد أمراً غير ممكن لتعذر الإمساك بناصية معظم التخصصات الفرعية. ومن ثم، فإن اللجوء إلى **التلاقح** هو الأكثر واقعية؛ إذ إن ما حققه ماكس فيبر في الجمع بين تخصصات علم الاقتصاد السياسي وعلم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة والحقوق لم يعد ممكناً اليوم بسبب الانفجار المعرفي الهائل (ص 159). وهكذا فالتكوين المعرفي الأحادي (Unidisciplinaire) شيء ضروري لامتلاك قاعدة أساسية معرفية ولكن، بالإضافة إلى ذلك فالباحثون مدعوون إلى **توسيع أفاقهم المعرفية** وذلك بتوجههم إلى الرصيد المعرفي للتخصصات الأخرى المجاورة مباشرة (ص 160).

ثالثاً: تداخل العلوم أو عملية التلاقح المعرفي

من علامات تلاقح العلوم هو تبادلها للمفاهيم والتشبيهات فالمفاهيم تؤدي دوراً رئيسياً في تطور كل علم. فمفهوم التبعية الذي عرف ولادته في أمريكا اللاتينية على أيدي ما يسمى اللجنة الاقتصادية للأمم المتحدة بأمريكا اللاتينية قد تم استعماله بسرعة من طرف البحوث والدراسات في علم التاريخ وعلم

السياسة وغيرهما من الفروع العلمية الأخرى في العلوم الاجتماعية (ص 164). وفي نفس المعنى أطلق الفريد سوفاي (A. Sauvy) مصطلح **العالم الثالث** على مجموعة المجتمعات المتخلفة مقارنة بالعالم الأول والثاني وذلك تشبيهاً لحالة هذه المجتمعات بما سماه الدّولة في النظام القديم (L'Ancient Régime) وكذلك الشأن في استعمال فيبر لمفهوم الكاريزما الذي استعمل أول ما استعمل في مدلول ديني ينطبق على القديس يوحنا. فاستعمله فيبر كصفة لقائد غير ديني (ص 165). ويلاحظ صاحبا الكتاب أن السنوات الثلاثينيات من القرن العشرين قد شهدت نمواً كبيرا في المفاهيم الجديدة بين نخبة العلماء بالمجتمع الأمريكي (ص 168). يُعمَّم استعمال بعض المفاهيم في كل العلوم الاجتماعية مثل مفاهيم البنية الكلية وإدراك كليات الأشياء (الجشطلطية) (Gestaltism) والنسق (Le Système). فاستعمال المفاهيم لا يمثل في حد ذاته عملية تلاقح ولكنه ملمح مهم للعملية التي تساعد على تحريك عملية الابتكار في الاختصاصات المجاورة وقد يؤدي إلى تلاقح فعلي (ص 170).

1 ـ تبادل المناهج والنظريات

تؤدي المناهج دوراً مهماً لكل باحث يسعى إلى تقدم مسيرة العلم. ففي بعض العلوم يتحقق التقدم بسبب الابتكارات المنهجية الواردة من خارج الفرع العلمي المعين. فعالم الاقتصاد آرثر بنتلي (Arthur Bently) حاول استعمال المناهج الاقتصادية في علوم أخرى مثل علم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس (ص 174). ولكن المناهج تقسّم كما أنها توّحد المجموعات العلمية (ص 180). ومهما كان الأمر، فإن كل العلوم تسعى لتحقيق الاكتشافات التي تَبني في نهاية الأمر رصيدها المعرفي. وفي العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية فإن الاكتشافات الجديدة لطالما تكون نتيجة لتفاعل بين تخصصات مختلفة. فالاكتشافات، مثل المفاهيم، تفتح الطريق لتلاقح خصب بين العلوم. وإن الاكتشافات المهمة قد تقود الباحثين إلى تأسيس قطاعات تلاقح (ص 186). فمقال مرسال موس (1923 ـ 1924) حول الهبة (Le Don) مثال على تلاقح علمَي الأنثروبولوجيا والاجتماع على الخصوص.

2 ـ تأثير تبادل النظريات

لطالما يكون تبادل النظريات بين التخصصات المختلفة عامل تأثير متبادل بينها. ويمكن أن تؤدي هذه العملية إلى الابتكارات بطرائق متعدّدة. فاستعمال نظرية من تخصص آخر قد يكون حافزاً على ظهور ميدان تلاقح (ص 151). فميدان اللسانيات النفسية (La Psycholinguistique) مثلاً كان نتيجة لمقال ج. ميلر في عام 1962. وقد أدّت النظريات النفسية دوراً جوهرياً في بعض الميادين الأخرى مثل علم الإجرام وعلم النفس الوراثي (La Psychologénitique) (ص 183).

3 ـ الأطر الفكرية

كان مانكور أولسون (Mancur Olson) على حق عندما قال بأن الاختلافات الأساسية بين فروع العلوم الاجتماعية التي تشمل المواضيع المدروسة أقل

من التصورات التي ورثتها والمناهج التي تستعملها والنتائج التي تتوصل إليها (ص 197). فالإطار الفكري الاقتصادي الماركسي قد أثرى دراسة التوراة والإنجيل. وكذلك الشأن بالنسبة إلى دراسة ماكسيم رودنسون في دراسته للنبي العربي محمّد، حيث دُرست شخصيته كقائد سياسي وعسكري، ومن ثم جاءت مشروعية استعمال مجموعة من التخصصات مثل علم التاريخ والدين والجغرافيا والاجتماع والأنثروبولوجيا واللسانيات (ص 198).

فالإطار الفكري هو، إذاً، عبارة عن مجموعة من المسلّمات والمناهج والتساؤلات. إنه يشير إلى ما هو مهم وإلى ما هو غير مهم (ص 200)، إنه لا يؤدي فقط إلى تغيير طريقة تعديل طرح الأسئلة وإنّما يؤدّي أيضاً إلى **الابتكار** وذلك بواسطة وضع نظريتين أو اكتشافين كبيرين وجهاً لوجه. إن الأطر الفكرية ليست مجرد مجموعات من الأسئلة فحسب بل هي أيضاً مجموعة من الأجوبة تكوّن رصيداً معرفياً وزاداً مصطلحياً وفرقة مناهج (ص 202).

يرى غليفيلان (Gilfillan) أن الابتكارات العلمية المهمة والثورية هي حصيلة جهد رجال ونساء يعملون خارج مجال تخصصهم، بينما الابتكارات العادية والحقيرة هي حصيلة جهود العلماء العاملين داخل تخصصاتهم (ص 204). ويمكن تلخيص إيجابيات عملية التلاقح بين العلوم والأفكار المختلفة في قول الفيلسوف كارل بوبر التالي: «يجب علينا أن نقرّ بأنّ النقاش بين شخصين ذوَيْ معرفة مختلفة ليس بالأمر السهل. ومع ذلك، فليس هناك من شيء أكثر إثراء من مثل تلك **المجابهة الفكرية**. إذ إن التصادم بين ثقافتين مختلفتين هو الذي أدى إلى بعض الثورات الفكرية الكبيرة» (ص 206).

يمثل كتاب **فنّ النظرية الاجتماعية** (*The Art of Social Theory*) أفضل الكتب الحديثة التي تطرقت إلى المناهج والأطر الفكرية والتنظير في علم الاجتماع على الخصوص (Swedberg 2014). تتلخص مقولة الكتاب الرئيسية في المعالم الثلاثة التالية. يرى المؤلف أن القيام بتحقيق مستوى جيد في العلوم الاجتماعية يتطلب ثلاثة شروط: 1 ـ معطيات إمبيريقية متينة؛ 2 ـ مهارة في استعمال المناهج؛ 3 ـ تنظير جيّد. يشير صاحبُ هذا الكتاب إلى أن العاملين في العلوم الاجتماعية يتمتعون في العادة بتدريب حسن في الشرطين الأولين لكن ليس في الشرط الثالث. يعلن المؤلف أن كتابه هو محاولة لإصلاح هذا الوضع في المقام الأول عبر التركيز على كيفية التنظير بطرق عملية (Swedberg 2014: 210)

4 ـ مردود التبادل بين التخصصات

يرى المؤلفان أن مقارنة عملية التبادل بين فروع العلوم الاجتماعية المعاصرة ليست على قدم المساواة. فعلم الاجتماع يأتي في طليعة العلوم التي يجوز تصنيفها في المقام الأول، أي أنه يستورد أكثر من غيره من العلوم الاجتماعية ويليه في ذلك علم السياسة. أما علوم الأنثروبولوجيا والنفس والاقتصاد فهي لا تستورد الكثير (ص 214). فهي مثل علم الاجتماع وعلم السياسة من أكبر المصدرين لمفاهيمها

ونظرياتها ويتم التبادل الرئيسي بين هذين الأخيرين في ما بينهما. كما أن هناك تعاوناً محسوساً بين علم الاجتماع والاقتصاد وذلك رغم شبه غياب التواصل المؤسساتي بين العاملين فيهما (ص 216). ونظراً إلى زيادة التداخل بين العلوم منذ صدور هذا الكتاب ـ كما أشرنا سابقاً ـ فإن ظاهرة التبادل بين التخصصات المعرفية يُنتظر أن تكون أكثر انتشارا اليوم.

رابعاً: أنماط العلماء: الهامشيون المبتكرون

إن ظاهرة العلماء الموسوعيين أمثال أرسطو وغيرهم من موسوعيّي ما قبل القرن الثامن عشر قد اندثرت تقريباً في العصر الحديث. فقد قامت الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية الصادرة باللغة الإنكليزية (1968) بتصنيف العلماء المبتكرين إلى **ثلاثة أنواع** رئيسية: 1 ـ العالم الرائد (Le Pionnier)؛ 2 ـ العالم المؤسس (Le Bâtisseur)؛ 3 ـ والعالم المتلاقح (L’hybride). فالعالم الرائد يقوم بإفساح التخصص وذلك بتحديد حدوده إلى آفاق غير معروفة من قبل. فالروّاد يمثلون دائماً الجيل الأول للمتخصصين (ص 223). أما دور العالم المؤسس فيتمثل بالقيام في إخصاب الميدان المكتشف من طرف العالم الرائد. فالعلماء المؤسسون هم متخصصون بالمعنى الكامل للكلمة. ومن ثم فهم يمثلون العلماء المبتكرين البارزين والبالغين أوج نضجهم في ميادين تخصصاتهم (ص 223). وأخيراً فعلماء التلاقح هم الجيل الجديد من الباحثين القادرين على الجمع في عملهم العلمي بين تخصصات مختلفة: فالعالم المتلاقح هو رجل حدود يستثمر جزءاً من أرض تخصص آخر، أو هو ذلك العالم الذي يضع قدميه على تخصصين أو أكثر، فالمتلاقحيون قادرون على بعث جيل ثانٍ من المؤسسين الذين يعملون داخل الميدان المتلاقح الجديد (ص 224). وهكذا، فالأرضية المعرفية المستفيدة من أكثر من تخصص تسمح للعالم المتلاقح أن يكسب رؤية أوسع حول الأشياء ومن ثم كسب رهان إخصاب مسيرة المعرفة والعلم خاصة إذا تمتع العالم المتلاقح بمنظور معرفي يؤمن بوحدة العلوم والمعارف في نهاية المطاف.

خامساً: الهجرة الفكرية بين العلوم

يمثل اليهود نسبة عالية من الباحثين الذين نزحوا ـ وبخاصة من أوروبا ـ واستقروا في الولايات المتحدة الأمريكية. فالعالم روبرت مايكل (Robert Michels) ولد بمدينة كولون بألمانيا ونشأ في محيط ألماني وفرنسي وبلجيكي. لقد درس في بريطانيا وألمانيا. لقد خيب آماله الحزب الاشتراكي الديمقراطي ومن ثمّ، جاءت نظريته السوسيولوجية حول حكم الأقلية الغنية أو الرّفيعة المستوى اجتماعياً (ص 228).

أمّا توماس كون فقد كتب أطروحة الدكتوراه حول الفيزياء النظرية ودرّس الفيزياء التجريبية لتلميذة معهد ثانوي من الشعبة الأدبيّة. فاكتشف تاريخ العلم

بواسطة ذلك الشغل. فتبيّن أن الفكرة التي كانت له حول طبيعة العلم لا تتفق أبداً مع التاريخ الحقيقي للتقدّم العلمي. وهكذا كتب عمله المشهور **بنية الثورات العلميّة** (*La Structure des révolutions scientifique*) حول الأطر الفكرية (ص 228). ويعرف عالم الإجرام سيزار لمبروزو (Ceasar Lambroso) بأنه جمع بين العديد من التخصصات مثل الصحّة العامّة وعلم النفس الطبيّ (La Psychiatrie) والأنثروبولوجيا الإجرامية. وهكذا يمكن القول إن الهامشيين المتلاقحيين لا يجدون بالمرّة ً يختبئون تحته. فهم كالأنبياء لا يُكرمون بين أهلهم. ففرويد وتونبي (Toynbee) وبياجاي (Piaget) وماركوزا (Marcuse) هم أكثر شهرة خارج تخصصاتهم. وبالنّسبة إلى ظاهرة الهجرة في العلوم الاجتماعية نجد أحياناً هجرة جماعية من ميدان إلى آخر، كما يتمثل ذلك بهجرة علم الاجتماع إلى علم السياسة من طرف علماء الاجتماع Lipset وAron وEisenstadt (ص 232). وكذلك تمت هجرة العالمَين Michels وDahrendorf من علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ إلى علم السياسة.

- **لماذا تساعد الهجرة على تلاقح الأفكار؟**

يساعد علم اجتماع المعرفة على فهم ظاهرة الهجرة وتلاقح الأفكار في الماضي والحاضر والمستقبل. فخلفيات العالم أو الباحث ذات الثقافات المختلفة تساعده على الاستفادة من المنظورات المقارنة (Perspectives Comparatives). فضرورة توجيه رؤاه إلى ميادين أخرى تجعل العالم المهاجر يتصرف مثل النحلة الباحثة عن اللقاح في العديد من عينات الزهور (ص 233). فعالم النفس الاجتماعي مظفر شريف (التركي الولادة والأمريكي الجنسية) وجد أن التعميمات الخطيرة حول السلوك الإنساني التي كانت سائدة عند علماء العلوم الاجتماعية والسلوكية بجامعة هارفرد في الثلاثينيات من القرن العشرين لا تتفق تماماً مع تجربته الخاصة في ثقافته التركية المختلفة (ص 233). من المناسب هنا ذكر مثال عربي يظهر خصوصية الثقافة العربية. فظاهرة ختان جميع الأولاد الذكور المسلمين من كل الفئات والطبقات الاجتماعية المسلمة في المجتمعات العربية تشمل الجميع دون استثناء في قيام العائلات الفقيرة والمتوسطة والغنية على حد سواء بالختان ويتجلى الأمر أن ذكورة الولد ورجولته لا تتم بدون عملية الختان. وهكذا، يسجل عالم الاجتماع في سلوك الالتزام المطلق بختان الأولاد الذكور مدى صدارة الذكورة كقيمة ثقافية اجتماعية مركزية في صلب النسق الثقافي الاجتماعي للمجتمعات العربية المسلمة. وفي المقابل، فعالم الاجتماع الكبير إيمانويل ولرنستاين (Immanuel Wallerstein) لا يُقر بوجود مفهوم التأثير الجماعي المطلق. إذ يقول «فنحن نرى أنه من المسلّم به أن معايير ثقافة المجموعات البشرية (على كل المستويات) لا يقع أبداً بها بالكامل من طرف كل أعضاء تلك المجموعات» (Calhoun, 2007: 427). وهذا مخالف للمعايير الثقافية الواردة في مثال ظاهرة الختان في المجتمعات العربية. وعلى هذا الأساس، هناك مشروعية للباحث

الاجتماعي أن يتساءل: هل أن تأثير تلك الأعراف والقواعد الثقافية على سلوكيات كل الناس أمر ينطبق أيضاً على مجموعات ومجتمعات غير عربية وغير مسلمة؟ ومهما كانت طبيعة الإجابة، فإن فهم وتفسير سبب وجود التأثير المطلق للقواعد والأعراف الثقافية في جميع سلوكيات الناس في ظاهرة الختان أمران مطلوبان بقوة من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على الخصوص. فالإجابة عن ذلك اللغز تحتاج إلى نوع من **البحث الأساسي** في دنيا نسق المنظومة الثقافية والبنية الاجتماعية للمجتمعات العربية المسلمة.

سادساً: المراكز المتميزة للتاريخ الفكري

يتحدث المؤلفان في أطروحة كتابهما عن دور مراكز البحوث في عملية الابتكار في العلوم الاجتماعية. عرف تاريخ الفكر البشري مراكز معرفية وعلمية ذات إشعاع خاص. فمدينة أثينا عرفت نهضة معرفية فلسفية في عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو كما أنّ مدينة فلورنس الإيطالية عرفت نهضة معرفية في عصر النهضة. أمّا باريس فقد شهدت تطوراً معرفياً عشية الثورة الفرنسية: وفي المجتمع الأمريكي فإن مدينة فيلادلفيا عرفت نهضة معرفية علمية في عهد ما يسمى «الآباء المؤسسون» (Founding Fathers) (ص 234). ويمكن أن نضيف إلى ذلك ـ وهو ما لم يذكره صاحبا الكتاب ـ أنّ بغداد كانت قبلة المعرفة والعلم في العهود العباسية. كما أن الجامعات تعدّ اليوم مراكز مهمّة للتلاقح الفكري وبخاصة تلك الجامعات الموجودة بالمدن الكبيرة (ص 235).

سابعاً: أربعة أمثلة لملتقى التلاقح بين التخصصات

يقتصر الكاتبان على ذكر أربعة أمثلة لتلاقح التخصصات الفكرية والعلمية في العصر الحديث. 1 ـ علم الاجتماع التاريخي: يأتي في طليعة المفكرين الذين مزجوا بين علم الاجتماع وعلم التاريخ ماكس فيبر وشارلز تلي وBarrijton Merre وCharles Maier وR. Bendix. إن لفيبر عدة أعمال يمتزج فيها المنظور التاريخي بالمنظور السوسيولوجي. وأما بالنسبة إلى بقية المؤلفين فنذكر اسم كتاب لكل واحد منهم وذلك حسب ترتيب أسمائهم أعلاه: *La Pandee* (1964) و*Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966)، و*Recasting Bourgeois Europe* (1965)، و*Nation-Building and Citizenship* (1964).

يرى المؤلفان أن التلاقح بين التاريخ وعلم الاجتماع تضاعفت أمثلته في العقدين الأخيرين للقرن العشرين (ص 244 ـ 245). ومن المناسب بهذا الصدد التأكيد أن ابن خلدون تلاقح لديه بقوة علم التاريخ مع علم العمران البشري كما يتضح ذلك في **مقدمته** الشهيرة.

2 ـ إن مفهوم الإنسان حيوان اجتماعي يندرج في تلاقي العلوم الاجتماعية مع العلوم البيولوجية. وكذلك الشأن بالنسبة إلى كتاب *Biological Foundations of Language*

1967 لمؤلفه لينبريغ (E. L. Lénneberg). كما أن التلاقح بين علم النفس والبيولوجيا ساعد على دراسة وفهم تطور ظاهرة الذكاء عند الإنسان (ص 263)، وأن المزج بين البيولوجيا والبيئة الاجتماعية مكّن من دراسة الإدمان على الكحول لظاهرة اجتماعية فيزيولوجية (ص 265).

3 ـ ساعد الاقتصاد السياسي العالمي هذا الميدان التلاقحي على دمج عدة تخصصات. فالعالم غيلبن (R. Gilpin) مزج بين علم سياسة الدولة وعلم اقتصاد السوق (ص 275). كما قام العالم شهونفيلد (A. Sehonfield) ببرنامج بحث في الاقتصاد السياسي عرف عنه **الطابع المبتكر**. وهكذا، فالاقتصاد السياسي العالمي هو عبارة عن جسر بين علم التراث المعرفي الغني لكل من علم الاقتصاد وعلم السياسية (ص 278). فمفهوم التكامل في العلاقات الدولية أو النظام العالمي قد شجع على البحث المتلاقح (ص 279).

4 ـ تلاقح علم النفس والاقتصاد: من الأمثلة المتلاقحة في هذا الباب هو تحفظ علماء النفس عن النظر إلى الإنسان كحيوان عاقل كما يفعل علماء الاقتصاد (ص 283). إن دراسات عالم الاجتماع أميتاي إتزيوني (Amitai Etzioni) لتأثير العوامل النفسية في السوق الاقتصادية تؤكد أهمية الجمع بين علم النفس وعلم الاقتصاد في فهم السلوك البشري في ميدان الاقتصاد (ص 285).

ملاحظات ختامية

يؤكد صاحبا الكتاب في نهايته أن أهمية خروج العلماء كثيراً أو قليلاً، أو ما بينهما إلى **هوامش اختصاصاتهم** شرط أساسي لتحقيق الابتكار في دنيا الأفكار والعلوم. وإن العوائق أمام ذلك متعددة. فالعلماء لا يتصل بعضهم ببعض إلا قليلاً. ويرجع ذلك في نظر المؤلفين إلى الأسباب التالية:

1 ـ تمثل الأيديولوجيا عقبة كأداء أمام تواصلهم.

2 ـ اختلاف المنهجية وموضوع البحث اللذين قد لا يساعدان على التواصل.

3 ـ مشاكل تعود إلى شخصيات العلماء.

4 ـ مفاهيم العلوم الاجتماعية قد لا تشجع على تبادل الأفكار بين المتخصصين (ص 254)

5 ـ يمثل تعدد اللغات مشكلة أمام الفوز بالتلاقح بين العلماء. ومنه فالحل يكون في تبني ما يسمى الإنكليزية الهجينة (Broken English) بين العلماء.

6 ـ استعمال الرطانة (Jargon) اللغوية يعرقل التواصل الإيجابي بين العلماء.

7 ـ التخصص الكبير للمجلات العلمية.

8 ـ انغلاق وتطرف النظريات كما جاء في قول عالم الاجتماع دايفيد رايزمان (David Riesman). وهكذا يرى صاحبا الكتاب أن عملية الابتكار تصبح حتمية كنتيجة للتخصصات والانقسامات العلمية، من ناحية، والتلاقح العلمي، من ناحية أخرى. ولتحقيق ذلك تصبح الحاجة ماسة إلى تبني موقف التسامح والأخذ بمبدأ تبادل الأفكار والعمل على كسب وضوح أكبر في استعمال المفاهيم، لأن ـ كما يبيّن هذا الكتاب ـ التلاقح بين التخصصات ذو

فائدة جمة ويستحق عن جدارة دفع ثمن التواصل الصعب شيئاً ما (ص 298).

- **تأملات في مقولة الكتاب**

يتضح مما سبق أن الكتاب يمثل محاولة ناجحة إلى حد ما للتقليل ممّا يمكن أن نسميه قدسية التخصص في العلوم في العصر الحديث. ولكن، لا ينتقد المؤلفان أخلاقيات التخصص بطريقة مباشرة. إذ إن ذلك يبدو لهما أمراً غير واقعي بالنسبة إلى مسيرة تقدم العلم. فالعلم الحديث أنجز فعلاً الشيء الكثير بتبنيه سياسة التخصص والتخصص الدّقيق.

ومع ذلك، يفلح صاحبا الكتاب في توعية الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية إلى أهمّية ومشروعية مبدأ فسح آفاق المعرفة عندهم. إن الكتاب، كما رأينا، هو دعوة لهم للخروج من مركز تخصصاتهم وتجاوز حدودها إلى التخصصات المجاورة. ففي ذلك وضع حد لضيق الرؤية التي طالما يتصف بها الباحث أو العالم الشديد التخصص. ويبرهن الكاتبان أن لتوسيع آفاق العلم والمعرفة عند الباحث والعالم دوراً رئيسياً في الدفع بمسيرة العلم والمعرفة عند الإنسان. فالمزج بين تخصصين أو أكثر (التلاقح هو شرط ضروري لتكثيف ظاهرة الابتكار في الأفكار والنظريات والاكتشافات العلمية). وبتعبير علم اجتماع العلم تكون عملية التلاقح بين التخصصات ذات وظيفة حساسة في تنشيط حركة الابتكارات العلمية داخل ميادين العلوم الاجتماعية التسعة التي ذكرت في هذا الكتاب.

إضافة إلى ذلك، فإن مقولة الكتاب تثير مسألتين جوهريتين: 1 ـ وحدة المعرفة البشرية؛ و2 ـ المعرفة ذات طبيعة معقدة. فالتلاقح بين التخصصات المتباينة مثل الفيزياء والفلسفة أثبت أنه عملية ذات إخصاب. وكذلك الشأن بين علم الاجتماع وعلم البيولوجيا. وفي ذلك طرح معرفي/ إيبيستمولوجي لقضية وحدة المعرفة الإنسانية. أي أن التخصص يحجب عن الباحث والعالم روابط القربى والتعاون والمصير الواحد لفروع المعرفة البشرية. ففي التخصص وانعزال وتقوقع الباحثين والعلماء وفي مدّ جسور التلاقح بينهم توحيد لصفوفهم وإثراء لعملية الابتكار في دنيا المعرفة والعلوم. إن الرؤية الإسلامية للعلوم تعاضد بقوة فكرة وحدة المعرفة البشرية كما نرى ذلك في كتاب **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية** لفتحي حسن ملكاوي المشار إليه سابقاً وغيره من المفكرين المسلمين وفي طليعتهم إسماعيل الفاروقي وعبد الوهاب المسيري.

إن ضرورة التلاقح بين العلوم للوصول إلى الجديد في العلم والمعرفة يشير إلى أن درب المعرفة الإنسانية درب معقد. أي أنه مشوار ذو منعرجات وزوايا متعدّدة. وعليه، فالباحث والعالم ينبغي عليهما تحاشي الفهم والتفسير البسيطين. فالواقع الفعلي للظواهر لا يمكن أن يؤخذ بناصيتها بالمنظور الضيق والمحدود الآفاق الذي تتبناه أخلاقيات التخصصات العلمية والمعرفية الحديثة. فالتعقيد، كما يقول الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران هو ملمح أساسي لعالم المعرفة البشرية. فالجمع بين الرؤى المختلفة

(التلاقح) لفروع العلوم تساعد على فك لغز تعقيد الظواهر، من جهة، وتزيد، من جهة ثانية، من عطاء عملية الابتكار بين الباحثين والعلماء كما رأينا ذلك في فصول هذا الكتاب. ومن جهة ثالثة، يبرز تفاعل/ تلاقح الجمع بين العلوم وحدة المعرفة البشرية في نهاية المطاف.

تبنت أخيراً **المجلة الأمريكية العلمية** المعروفة (*Scientific American*) (أيلول/ سبتمبر 2018) منهجية التلاقح بين العلوم لكي تبرهن في عدد خاص لها بعنوان البشر (Humans) لماذا أن الجنس البشري جنس ليس كغيره من الأجناس الموجودة على وجه الأرض؟ تتساءل المجلة على غلافها فتكتب: «Why we're Unlike any Other Species on the Planet?». أي «لماذا أننا نحن البشر لا نشبه أي جنس آخر على الكوكب الأرضي؟» يتضمن هذا الطرح العلمي المتلاقح **ابتكاراً علمياً** يختلف، مثلاً، عن رؤية النظرية الداروينية بخصوص تأكيدها التشابه الكبير بين الجنس البشري والأجناس الأخرى. يُنتظر أن يكون لأطروحة المجلة تأثيرات واسعة اليوم وفي المستقبل في العلوم الاجتماعية والطبيعية التي تهتم بدراسة التشابه والاختلاف بين الجنس البشري وبقية الأجناس.

المراجع

كون، تومس (1992). **بنية الثورات العلمية.** ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة؛ 168)

ملكاوي، فتحي (2011). **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية.** هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

Basarab Nicolescu (1996). *La Transdisciplinarite: Manifeste*. Paris: Editions du Rocher.

Calhoun, Craig (ed.) (2007). *Sociology in America: A History*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Frodeman, Robert (eds.) [et al.] (2012). *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press.

Swedberg, Richard (2014). *The Art of Social Theory,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Khalid Mouna

Identité de la marge: Approche anthropologique du Rif

(Bruxelles: Peter Lang, 2018), vol. 18.

هوية الهامش:
مقاربة أنثروبولوجية للريف

إدريس بن العربي(*)

أستاذ علم الاجتماع في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس ـ المغرب.

على سبيل التقديم

يأتي هذا الكتاب القيم ضمن مجموعة من الكتب التي أصدرها مجموعة من المثقفين في مختلف الحقول المعرفية من مثل **الاستشراق** لإدوارد سعيد؛ **المعذبون في الأرض** (1961) لفرانز فانون (Frantz Fanon)؛ وإيمي سيزير (Aimé Césaire) في كتابه **خطاب حول الكولونيالية** (1950)؛ عبد الوهاب المسيري في كتابه: **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (1983)؛ حسن حنفي في كتابه: **مقدمة في علم الاستغراب** (1981)... وغيرهم ممن جمع بينهم تفكيك خطابات الهوية وارتباطها بالهيمنة والتسلط والاستغلال والتمييز اللوني والعرقي والجنسي والديني والطبقي الاستعماري بكل مرتكزاتها السياسية والأيديولوجية وتلاوينها وأساليبها الصريحة والمضمرة.

أولاً: الهامش والمركز: تحديدات مفاهيمية

بعيداً من الخوض في التحديدات المفاهيمية لكل من مصطلح المركز والهامش، لكون الأمر يعدو غامضاً وملتبساً، من حيث كثافة حضور المصطلحين في الخطاب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وهروباً من أي التفاف حول معنى معين ينزلق بنا إلى ربط الهامش بمجموعة إثنية بعينها دون أخرى، أو عرقاً دون آخر، كما في جهة جغرافية دون غيرها... فإننا ننطلق من اعتبار أن الهامش موجود في كل مكان، كل المناطق الممتدة على طول مساحة الوطن والتي تعاني إقصاءً حقيقياً على المستوى الحقوقي والاجتماعي والاقتصادي والديمقراطي، وهي نتيجة احتكار نخبة محددة للسلطة والثروة

(*) البريد الإلكتروني: benlarbi.driss@gmail.com.

في دوائر مغلقة صنعت حالة إفرازات مجتمعية وعرقية حادة لكي تجعل من وجودها نواة تدور حولها تلك الدوائر.

وهذا ما سيستشفه القارئ من خلال هذا الكتاب الذي سيكشف لنا بعمق الاستراتيجيات التي يعتمدها المركز لإقصاء الهامش أو على الأقل لإخضاعه لمنطقِه... وكذا الاستراتيجيات المضادة للهامش اتجاه المركز، كتعبير عن إخفاقات هذا الأخير والمعاناة التي يكتوي بها الهامش جراء إشكالات تنموية معتمدة ...

الهامش هنا كمجال الذي يجب أن نميز فيه الموضوعي (L'espace Objectif)، في مقابل الذاتي (L'espace Subjectif)، كما ذهب إلى ذلك هنري شومبار دولوف (Paul-Henry Chombart de Lauwe) (المالكي، 2016: 197)، أو كفضاء مقابل التراب أو الأرض كما يرى الجغرافي الفرنسي دي ميو غي (Guy, 1998: 99)، بمعنى أن الهامش كمجال سوسيو ـ جغرافي، كإطار تتحرك وتعيش فيه جماعات إنسانية معينة، يتحول بفعل انتظام المجال الاجتماعي الفعلي الموضوعي فيه، إلى مجال اجتماعي ذاتي من خلال الممارسة والإدراك الاجتماعيين، أي لما يبدأ الأفراد والجماعات في إدراك الخصائص غير المرئية للمجال (المالكي، 2016: 197)، ومن ثم فالهامش كمجال ليس بريئاً، فهو مورفولوجيا وثقافة ـ حسب تعبير ـ «بارك»، مرتبط بالذات الإنسانية التي تسكنه، في تفاعل مع الهوية الجماعية المشكلة له بممارساتها الثقافية ومعتقداتها وأصلها المشترك وشعورها بالانتماء إلى الجماعة والتراب. فهو فضاء ينتج ثقافته، قيمه وعلاقاته كما ينتج في المقابل أنماط توتراته؛ وعلى هذا الأساس فالهامش لا يعاش كمجال إيكولوجي دون حمولة هوياتية.

ثانياً: الخلفية التاريخية المكونة لهوية الريف

من بين الديناميات المساهمة في تكوّن هوية الريف، هناك في الدرجة الأولى الدينامية التاريخية حيث الهوية تتغذى بالتاريخ ولها استجابة مرنة متحولة مع حركته ومع الانعطافات التي يتعرض لها، ووقوف الباحث عندها جاء ضرورياً لفهم التجاذبات التاريخية التي أطرت العلاقة بين الهامش والمركز وشكلت هوية هامشه. فسياسة الدولة المركزية اتجاه الريف ليست وليدة اليوم، بحيث إن منطقة الريف المصنفة كمنطقة الهامش، لم تكن بمنأى عن التجاذبات السياسية مع الدولة المركزية سواء مع المرحلة الكولونيالية أو في ظل الدولة المستقلة. فالسياسة التوسعية للاستعمار الإسباني، والتضييق الذي مارسه على أبناء الريف، إضافة إلى عدم امتلاك الاستعمار الإسباني لأي سياسة تنموية للمنطقة جراء الوضعية الاقتصادية التي كان يتخبط فيها، زدْ على ذلك الفساد الذي كان ينخر جهاز الدولة، لم يكن ذلك ليرضي أبناء الريف الذين دخلوا في مواجهة مع الاحتلال بدءاً من المجاهد الشريف محمد

أمزيان إلى عبد الكريم الخطابي، أعوام 1921 ـ 1926.

ومن ثم ورثت منطقة الريف هذا الوضع الهامشي منذ الاستعمار، سواء على المستوى الاقتصادي [انعدام البنية التحتية]، أو على المستوى السياسي الذي أفرز نخبة ناطقة بالإسبانية وجدت نفسها مهمشة من دولة الاستقلال [وحزب الاستقلال الحاكم]، وأكثر من ذلك تحول الريف في نظر الدولة الوطنية كمنطقة مشحونة بالرموز السياسية والتاريخية ولا سيَّما مع الانتفاضات التي عرفتها المنطقة بعد الاستقلال سنوات 1958 ـ 1959... 1984... إلخ.

وستجد النخبة الريفية الناطقة بالإسبانية نفسها مهمشة أمام نخبة تكونت على الطريقة الفرنسية والنظر إليها على أنها مناوئة ومعارضة للسلطة المركزية، مما تسبب في إحداث القطيعة الأولى بين الريف والسلطة المركزية.

ويمكن القول أن المعرفة المُنتَجة في الحقبة الاستعمارية حول الريف، والتي استمرت بعد الاستقلال وساعد على دعمها الكتابات الاعلامية وحتى الاكاديمية هي التي أطرت النظرة النمطية السلبية حول الريف وعلاقته بالمركز؛ على أن الهامش ـ المتحدث عنه في هذه الدراسة والمتمثل بمنطقة الريف ـ منظور إليه من زاوية أنثربولوجية ثاقبة ـ هو ما سيكب الباحث على توضيحه، مبعداً كل تصوير اختزالي للهامش كتهجين ثقافي أي كثقافة دونية مقابل ثقافة سوية، حيث وجوده محدد بالانحراف، كما ورد عند مدرسة شيكاغو وبقي مهيمناً في العلوم الاجتماعية. فالهامش يُبنى في دينامية أوسع، فهو مجال اجتماعي يتقابل مع مركز مالك السلطة.

وأولى إفرازات إقصاء مالكي السلطة للهامش الريفي، الأحداث التي جاءت بعد الاستقلال 1958 ـ 1959 والتي عاشتها مناطق أمازيغية متعددة في الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي وخصوصاً منطقة الريف، التي رفض جيش التحرير الخضوع للحركة الوطنية المتمثلة بحزب الاستقلال وإملاءاته التي تصب في إقصاء كل منطق يخالف توجهاته في بناء المغرب المستقل، وهذا ما دفع الدولة المركزية إلى قمع انتفاضة الريف بالقوة خشية من التمرد وتوسع المقاومة المسلحة لباقي مناطق الغرب.. وهو الأمر الذي تكرر مع انتفاضة 1984، لكن هذه المرة ضد سياسة الاقصاء الممنهجة لمنطقة الريف وإبعادها عن كل تنمية حقيقية.

طبعاً السياق السياسي الذي طبع العلاقة بين «المركز» المتمثل بالدولة الوطنية من جهة ونخبة الحركة الوطنية الما بعد كولونيالية ومنطقة الريف، إن لم نقل مناطق أمازيغية برمّتها، استمر عبر سياسة التهميش والإقصاء للهوية والثقافة الأمازيغية، الأمر الذي حدا بالحركة الثقافية الأمازيغية في بدايتها على أن تناهض هذا الحيف في أفق إعادة الاعتبار للمكوِّن الأمازيغي ثقافة ولغة وتاريخاً. وإن لم تكن القضية الأمازيغية بالمغرب في يوم

ما مجرد مسألة ثقافية محضة، فقد كانت دائماً وراء المطالب الثقافية واللغوية التي رفعتها الحركة رؤية سياسية تتوجه بالنقد إلى الأسس الأيديولوجية للدولة الوطنية المركزية الحديثة (عصيد، الجزيرة نت).

من هنا فإن فهم الوضعية المعقدة للريف في علاقته مع السلطة المركزية، تطلب من الباحث مسعى ارتدادياً، من خلال فهم الماضي، لأن التاريخ والذاكرة سيُستثمران بقوة من طرف الجيل الجديد من النشطاء الأمازيغ في الريف من أجل استرداد الحقوق المهضومة.

وسيظهر ذلك جلياً إبان الحراك الذي عرفته البلاد سنة 2011 والمسمى «الربيع العربي»، حيث سيستثمر نشطاء الريف وباقي النشطاء الأمازيغيين هذه المحطة النضالية في إثارة الانتباه إلى أوضاعهم وربط ذلك بالتاريخ والذاكرة، والذي سيأخذ دلالته من خلال الشعارات والأعلام المرفوعة، كعلم بلاد «تمازغا» الأمازيغية وعلم الريف المحارب ضد الاستعمار الإسباني، ولصور الرموز المناضلة المنتمية للمنطقة، وكلها تعبيرات تطغى عليها نزعة وجودية محلية، تعكس التميز والخصوصية التي يتمتع بها الريف فضلاً عن تاريخه المجيد الذي يحشد حوله أبناء المنطقة ويخلق لهم هوية جهوية متفردة.

على أن الحدث الدرامي المتمثل بمقتل محسن فكري يوم 28 تشرين الأول/أكتوبر 2016، في مطحنة شاحنة لنقل النفايات حينما كان يحاول اعتراض عناصر شرطة في المدينة من مصادرة بضاعته وإتلافها، والتأجج الذي صاحب الحدث للتنديد بالظلم وهدر الكرامة، سمح للكاتب بإمكان إعادة تأويل التناقضات الموجودة بين المركز والهامش، والتغير الذي أصاب طرائق الاحتجاج التقليدية، حيث بروز أشكال جديدة للخطاب والمعنى.

ثالثاً: الاستثمار التاريخي في تشكيل الاجتماعي

طبعاً وقبل الوقوف على الاستراتيجيات المتبادلة بين المركز والهامش من خلال حراك الريف، سيقف الباحث عند الديناميات الاجتماعية والسياسية التي خضع لها المجتمع الريفي، ومن بينها «اقتصاد الكيف» الذي لم يكن له دور أساسي في فترة الاستعمار. وأصبح اليوم أكثر من نشاط اقتصادي، بل أصبح أيضاً ثقافة، أي كمؤسسة مقاومة للهامش على المستوى الاجتماعي والسياسي، بما يفرضه من نظام فريد من العلاقات الاجتماعية، يرتكز على الإنتاج والتسويق... هذا إلى جانب الهجرة حيث الأسر ظلت مرتبطة بنقل المال الآتي من المهاجرين منذ عشرات السنين، وكلها ديناميات ساهمت في تكوّن هوية الريف؛ على أن ديناميات الريف لا يمكن تقزيمها في اقتصاد القنب أو الهجرة، لكون الديناميات أحياناً تاريخية، سياسية، اجتماعية واقتصادية، فالأحداث التي عرفها الريف منذ الاستعمار مروراً بالسيرورات الاحتجاجية وثورة 1958 ـ 1959 و1984 وحتى حراك الريف 2017/2016 تبين كيف أن الريف

يتشكل كمجال للهامش. وكيف أن هوية الهامش تتشكل باستمرار، على مستوى تمثلات الذات والمجال.

وهذا ما سينعكس على مستوى علاقات الهامش مع المركز والذي سيأخذ منعطفاً جديداً من حيث استثمار التاريخ والذاكرة لوصم كل تعبئة اجتماعية في الريف، في مقابل اتجاه نشطاء الريف إلى إعادة استثمار هذا التاريخ والذاكرة في مواجهة السلطة، وإخضاعها لقواعد لعبها.

هذا التجاذب الحاصل بين المركز والهامش والذي يعَدّ نتيجة لتوتر تاريخي وسياسي، سيكشف الباحث من خلاله عن الكيفية التي ستستثمر فيها الذاكرة التاريخية المهمشة من طرف الدولة المركزية في إعادة تعبئة هوية ريفية أمازيغية، بجانب هويات أخرى في تنوعها: يسارية، إسلامية... لإبعاد الصور النمطية التي أُلصقت بالريف، ولإظهار شرعية حراكهم الذي لا يتأسس على مطامح انفصالية كما يتردد بل على مطالب شرعية مواجهة للإقصاء الممنهج للمركز اتجاه الريف الهامش.

هذه التعبئة سيتزعمها جيل من النشطاء المحليين، مسيَّس خارج الاحزاب السياسية وغير متحكَّم فيه. هذا الجيل ألّف سلطة اللانظام (الفوضى) التي وجدت نفسها دون قائد سياسي؛ دون حزب سياسي حاملة لهمومها الاجتماعية؛ دون ناطق قادر على مسرحة هذه المعاناة. أعطى الشارع ولادة لنشطاء، فقدوا حبل الثقة بين هامشهم والمركز، ومن ثم مواجهتهم للسلطة المركزية وكل الرموز التي تمثله، وهذا ما يظهر في رفض النشطاء لأي وساطة إلا معهم، متهمين الاحزاب السياسية ووسائل الإعلام والجمعيات الحقوقية المحلية بالتخاذل والانتهازية والوصولية (L'arrivisme et L'opportunisme)، (السياسيون القدماء اتهموا النشطاء بالطائفيين، القبليين. عمل اليسار دوماً على محو الهوية الأمازيغية الريفية وبالتالي فالحراك عبء هذه الهوية لإيجاد قوتها..) حتى إن بعض فاعلي المجتمع المدني وجدوا أنفسهم في مأزق التجاوز مع وجوه رموز نضالية جديدة من مثل الزفزافي وسيليا.

إن العقدة التاريخية والسياسية للسلطة المركزية اتجاه الريف، جعلته يعيد نفس الاستراتيجيات الإقصائية الرمزية اتجاه هذا الأخير من خلال تشويه كل تعبئة اجتماعية في الريف، وباتهام النشطاء بالانفصاليين. كما عملت السلطة من جهة أخرى على تعبئة التضامن القبلي من قبيل قبائل آيت ورياغل، آيت يطف، آيت حديفة، بني كميل... إلخ. من أجل كسر التضامن المخلوق في الحراك.

اتجهت الاستراتيجية المضادة للدولة أيضاً إلى «عزل مدينة الناظور» لكي لا يمتد الحراك إليها، وحتى لا يعاد سيناريو 1984، إذ إن دخول الحراك للناظور يمكن أن يقلب اللعبة السياسية، لكون الناظور يحد بمليلية، كمعبر للمخدرات وتهريب السلع بجميع أنواعها، يضاف إلى هذا حضور مهم للمهاجرين جنوب الصحراء

وأيضاً معقل للسلفية الوهابية... وبالتالي الدولة عملت في قلب الحراك على وضع مشاريع اجتماعية مع توظيف مئات الشباب من الريف في منطقة طنجة الحرة كوسيلة لإفراغ المدينة والقبائل المتضامنة من نشطائها.

من خلال هذه الاستراتيجيات، تناست السلطة أن القواعد التي تلجأ اليها تتصف بعدم اليقين والانعكاس (L'incertitude et la Réversibilité)، ولا سيَّما مع انعدام الثقة بالمخزن، وبالتالي فالحراك يجري خارج قواعد السلطة، إذ نجح في تغيير اللعبة السياسية بإدخاله لقواعد جديدة، وإجــراءات مـن خـلال احـتـلال الـمجـال وتجاوز حتى التقاليد الخاصة بالمنطقة بخروج المرأة للمجال العام والانخراط في دينامية الفوضى.

رابعاً: الحراك: طقس انعكاسي للسلطة

هـذه الاسـتـراتـيـجـيـة الـمـؤسـسـة على الخطاب المنتج من طرف السلطة، على اعتبار أن الارتباط الشديد بين السلطة والخطاب على نحو ما يرى ميشيل فوكو إنما هو علاقة وثيقة بين اللغة وأشكال السيطرة والهيمنة الاجتماعية، بحيث ستوظف السلطة المركزية مجموعة من المصطلحات التي ترمي إلى عزل حراك الريف عن أي إجماع كان، حتى يتبدى للجميع أن المنطقة ثورية بالطبيعة، وبالتالي فالحراك مرادف للانحراف، يرمي إلى الفوضى، والانقسام والاضطراب الاجتماعي. ومن ثم اتهامها للريفيين بالانفصاليين في محاولة لعزلهم، على أن المصطلحات لا تأخذ مدلولها إلا داخل سياق الماضي، فالمركز يعبئ الذاكرة لمواجهة هذا المطلب السياسي، بتقديم الريف والريفيين كأناس خطيرين، حاملي تهديدات للمجتمع برمَّته، وليس للسلطة السياسية وحدها.

أيـضـاً تـوظـيـف مـصـطـلـح «الـفـتـنـة» والذي يجد مدلوله داخل التراث الديني والـمـسـتـعـمـل سـيـاسـيـاً فــي إخـمـاد كل الـمـحـاولات الـمـنـاوئـة للسلطة السياسية، والتي تعتبر خارج الإجماع وبالتالي خارجة عن الشرع. وفي ذلك حطٌّ من الحركة الاحتجاجية وعدّها خارج الشرعية الدينية وبالتالي تهديد كل تعبئة حولها أو انسجام بينها.

سيواجَه احتكار السلطة من جانب المركز من طرف نشطاء الريف بالأسلوب نفسه، في لعبة انعكاسية/مقلوبة، تتجلى في الكيفية التي يجعلون ذاكرتهم مركزية من خلال استدعاء الماضي ومسارات تشكله من الناحية الاجتماعية والثقافية، وإعادة تنظيمه واستثماره في الحاضر، حيث نجح الفاعلون الريفيون في تجنيد هويتهم الجماعية المشحونة بالدلالات الرمزية من خلال تحيين العلاقة مع تاريخهم انطلاقاً من خصوصياتهم المحلية، ومن تعبئة هذا التاريخ المشترك وأمكنة الذاكرة كأشكال للمقاومة (حرب الريف... إلخ)، منتجين

تاريخانيتهم الخاصة التي تكسب معناها من خلال التصادم مع المخزن.

ومن ثم فالدينامية على مستوى الذاكرة والخطابات المنتجة، كصورة من صور سيطرة وهيمنة المركز، لم تعد محتكرة من طرف المركز وحده؛ فالهامش سيعمل بمجهود لافت على تكرار ماضيه باستمرار انطلاقاً من الحاضر، وهذا سيجعل من أصالة نسخة الذاكرة وخطاب المركز موضع تساؤل وريبة. على هذا الأساس نجح خطاب الهامش في نقض خطاب المركز، من حيث تحديث الماضي وإرجاعه حياً، وأصبح بالتالي، هو أيضاً قادراً على إنتاج الخطاب المعاكس لخطاب السلطة، وخصوصاً أن المركز لم يعد يتحكم في كل الوسائل التواصلية (شبكات التواصل الاجتماعي التي تظهر قوات النظام وهي تحطم منشآت الناس/ دحض الاتهامات الموجهة لنشطاء الحراك في أواخر آذار/مارس 2017، والتي نسبت إليهم حرق ثكنة للشرطة، الأمر الذي تم تفنيده، وأكثر من ذلك إحراج السلطة عبر دعوتها لفتح تحقيق في الحادث).

الخطابات حول القمع والتجاوزات البوليسية استثمرت في خلق رابط بين الحاضر والماضي، وعبر استعمال الفيسبوك سيتم إنتاج خطاب الحركيين مباشرة، والذي سيذهب في المعنى المعاكس لخطاب السلطة، مناقضاً له ومساهماً في إضعاف فعاليته... ويمكن القول مع الباحث أن الحراك قلَبَ (A Inversé) علاقات السلطة وأن الأزمات هي التي تصبح وسيلة للتغير التاريخي، لكونها تعيد التساؤل للتوازنات الهشة بين الهامش والمركز، وتمنح إمكان التفاوض والحوار مع السلطة

ونختم بالقول، أن قواعد اللعب السياسية بين الهامش والمركز قد تغيرت، ولم تعد تجدي المناورات بالتاريخ والذاكرة لكسب رهان الهيمنة، فالحقيقة بدت تنجلي أمام وعي الشعوب وامتلاكهم لنفس الأدوات التي كانت محتكرة من جانب مالكي وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج المادية والرمزية. فالخطاب المغرض يجد أمامه خطاباً مضاداً معارضاً ينسفه، ولا سيَّما مع الانتشار الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي التي تسعف في إبلاغ الحقيقة كما هي لا كما هي متوهمة.

وان كان اهتمام الهامش بالذاكرة، فهو بحث عن هوية تائهة، محاولة منه لاكتشاف أمكنة الإقصاء وما يتم إخفاؤه وطمسه - حسب تعبير المفكر إدوارد سعيد - هو اهتمام بآليات الكبت التي تحجب ما أصاب الذاكرة من آلام وصدمات (Traumatisme)، سواء على مستوى الذاكرة الفردية أو الجماعية.

وتجاوزاً لكل ما من شأنه أن يجعلنا نشازاً في مسار التحديث الذي تعرفه المجتمعات سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي، فإننا مطالبون بترتيب علاقة جديدة مع ذاكرتنا، ذاكرة تعمل على ترتيب العلاقة مع الماضي كمدخل للانخراط في الحاضر، (كما عبّر العروي) في مؤلفه **الأيديولوجية العربية**

المعاصرة. ومن ثم كانت دعوة بول ريكور إلى ضرورة «استخراج قيمة مثالية من الذكريات الصادمة المؤلمة، وهذا لا يتم بحق إلا من طريق تحويل الذاكرة إلى مشروع، وإن كانت الصدمة تحيلنا على الماضي من أجل الذاكرة، فإن القيمة المثالية توجهنا نحو المستقبل» (ريكور، 2009: 144). وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بالمكاشفة والمصالحة التامة بين المركز والهامش في ترميم الجرح النرجسي الجمعي... لتجربة صادمة يتوارث الأفراد مضامينها النفسية، اللاواعية في معظمها، من جيل إلى جيل.

(*) جدير بالذكر أن نشير إلى أن حركة التحرير المسلحة قد نشأت أول الأمر في الريف بالذات سنة 1955 بقيادة محمد بن عبد الله بن الطيب بن الحبيب، المعروف باسم عباس المسعدي الذي ينحدر من قبيلة كزناية.

المراجع

ريكور، بول (2009). **الذاكرة، التاريخ، النسيان.** ترجمة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

عصيد، أحمد «التنظيمات الأمازيغية بالمغرب،» الجزيرة.نت، <https://bit.ly/33H5sNc>.

المالكي، عبد الرحمن المالكي (2016). **الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب.** فاس: منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله.

Guy, Di Méo (1998). «De l’espace aux territoires: Eléments pour une archéologie des concepts fondamentaux de la géographie.» *L’information géographique*: vol. 62, no. 3.

شروط نشر الأبحاث

1 ـ تنشر المجلة البحوث الأصيلة التي تتوفر فيها شروط البحث في الإحاطة والاستقصاء ومنهج البحث العلمي وخطواته، وأن يكون الباحث متتبع لأحدث الادبيات التي تتناول موضوعه. ويقصد بالأصالة هي ليس تجميع هذه الأدبيات ولكن ابتداع نص جديد وربطه في اهتمامات البحث المطروح. ويفضل أن يكون الباحث مبني على بحث ميداني، محكم من قبل مبادئ مناهج البحث

2 ـ ويشترط في البحث ألا يكون قد قدم للنشر في أية مجلة أخرى سواء تم نشره أو لم يتم.

3 ـ تعرض البحوث على محكمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة وذلك لتبين مدى أصالتها وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر.

4 ـ تقدم البحوث باللغة العربية ومنضدة على الحاسوب وفق شروط النشر في المجلة، وترسل مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير (idafat@gmail.com) وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط.

5 ـ تكتب الحواشي بشكل متسلسل بحسب شروط برنامج Microsoft Word في أسفل كل صفحة.

6 ـ يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسلة إلى المجلة 8000 كلمة، بما فيها الملخصات والجداول والمراجع...

7 ـ ترتب قائمة المراجع ترتيباً هجائياً بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه فإنها ترتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم. تتم الإشارة إلى المراجع في النص عن طريق وضع المرجع كما هو موجود في قائمة المراجع ضمن قوسين مربعين (كنية الكاتب، سنة النشر: رقم الصفحة).

8 ـ تكتب الأسماء الأجنبية الواردة في النص باللغة العربية، على أن تكتب عند أول ورود لها بلغتها الأصلية بين قوسين.

إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع
العددان 47 - 48
صيف - خريف 2019



الجمعية العربية لعلم الاجتماع



أهداف الجمعية

- تنمية أدوار علم الاجتماع في الوطن العربي ليسهم بفاعلية في المهمات المطروحة، وليرفع مستوى الوعي العام للمواطنين العرب.
- توظيف المعرفة الاجتماعية النظرية والتطبيقية من أجل فهم أشمل وأعمق لشؤون المجتمع العربي على المستويين القطري والقومي.
- الإسهام في مواجهة المشكلات والتحديات الحاضرة والمستقبلية للمجتمع.